

U.O. 498





مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ بِحَسْبِ الْإِسْلَامِ

رَسَالَةُ أَعْلَامِ أَصُولِ فِقْهِ جَوْهَرِ مَنْظُومِي سِرِّكَارِ عَالِي مَشْرُوطِ الْإِمْتِحَانِ

(پ)

مَوْسُومِ قَضَائِهِ



مَقْصُودُهُ

مَوْلَى سَيِّدِ مُحَمَّدٍ مُحَمَّدِي الدِّينِ خَانَ صَاحِبِ مَنْصَرَمِ مَحَلِّ عِلْسِ الْإِسْلَامِ

(پ)

مَطْبَعَةُ

مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ بِحَسْبِ الْإِسْلَامِ





# فہرست اصول فقہ

| صفحہ | مضمون           | صفحہ | مضمون | صفحہ                              |
|------|-----------------|------|-------|-----------------------------------|
| ۲۹   | عام کا بیان     | ۱۴   | ۱     | وڈیکیشن                           |
| ۳۲   | مشرک کا بیان    | ۱۵   |       | تہیہ                              |
| ۳۳   | مسؤل کا بیان    | ۱۶   | ۷     | اصول شریعت اسلامیہ                |
| ۳۴   | ظاہر کا بیان    | ۱۷   | ۸     | کتاب اللہ                         |
| ۳۴   | نص کا بیان      | ۱۸   | ۹     | اقسام الفاظ و معانی اور ان کی قسم |
| ۳۵   | مفسر کا بیان    | ۱۹   | ۱۰    | خاص کا بیان                       |
| ۳۵   | محکم کا بیان    | ۲۰   | ۱۱    | امرو نہی کا بیان                  |
| ۳۶   | خفی کا بیان     | ۲۱   | ۱۲    | اداء و قضا کا بیان                |
| ۳۷   | مشکل کا بیان    | ۲۲   | ۱۳    | اقسام ادا فی حقوق اللہ            |
| ۳۷   | محمل کا بیان    | ۲۳   | ۱۴    | اقسام ادا فی حق العباد            |
| ۳۸   | متشابهہ کا بیان | ۲۴   | ۱۵    | اقسام قضا فی حقوق اللہ            |
| ۳۸   | حقیقت کا بیان   | ۲۵   | ۱۶    | اقسام قضا فی حقوق العباد          |
| ۳۸   | مجاز کا بیان    | ۲۶   | ۱۷    | ماوربہ کا بیان                    |
| ۳۹   | صریح کا بیان    | ۲۷   | ۱۸    | امر کی قسم مطلق و مقید کا بیان    |
| ۳۹   | کنایہ کا بیان   | ۲۸   | ۱۹    | سنہی کا بیان                      |

| صفحہ | مضمون                             | صفحہ | مضمون                         | صفحہ |
|------|-----------------------------------|------|-------------------------------|------|
|      | ظاہر۔                             | ۳۹   | استدلال بعبارة النص           | ۲۹   |
| ۵۸   | نوع باطن                          | ۳۹   | استدلال بإشارة النص           | ۳۰   |
|      | قسم سویم محل خبر کو بیان میں      | ۴۰   | استدلال ببلالة النص           | ۳۱   |
| ۵۸   | حقوق اللہ۔                        | ۴۱   | استدلال باقتضاء النص          | ۳۲   |
| ۵۸   | حقوق العباد                       | "    | بحث وجوہ فاسدہ                | "    |
|      | قسم چہارم نفس خبر کو بیان میں     | ۴۲   | معنی لفظ بلحاظ مواقع استعمال  | ۳۳   |
| ۵۹   | محیط بر صدق                       | ۴۴   | استنباط بلحاظ معنی            | ۳۵   |
| "    | محیط بر کذب                       | "    | معنی لفظ بلحاظ ترتیب لفظ      | ۳۶   |
| "    | احتمال الصدق والكذب               | "    | احکام کا بیان                 | ۴۰   |
| ۶۰   | ترجیح احتمال از سماع و حفظ و ادا  | "    | اقسام احکام مشروعہ و مخبریت   | ۴۱   |
| ۶۱   | بحث طعن حدیث                      | ۴۹   | خصت                           | "    |
| ۶۲   | تعارض کا بیان                     | ۵۰   | اسباب احکام                   | ۴۲   |
| ۶۸   | اقسام بیان                        | ۵۱   | سنت نبویہ                     | "    |
| ۷۰   | بیان افعال نبی صلی اللہ علیہ وسلم | ۵۲   | حدیث کے کیفیت اتصال کا بیان   | ۴۳   |
| ۷۹   | اجزاء                             | ۵۳   | شرائط صحت خبر                 | ۴۴   |
| ۸۱   | قیاس                              | ۵۴   | قسم دوم انقطاع حدیث کی بیانیہ | "    |
| ۸۲   | شرائط قیاس                        | ۵۵   | انواع انقطاع و نوع            | ۴۵   |

| صفحہ نمبر | مضمون                   | صفحہ نمبر | مضمون | صفحہ نمبر                      |
|-----------|-------------------------|-----------|-------|--------------------------------|
| ۱۰۶       | تعلقات احکام و سبب بیان | ۶۹        | ۸۴    | ۵۶ رکن قیاس                    |
| ۱۰۸       | علت کا بیان             | ۷۰        | ۸۶    | ۵۷ تعلیل کا بیان               |
| ۱۱۱       | شرط کا بیان             | ۷۱        | ۸۸    | ۵۸ بیان استحسان                |
| ۱۱۳       | علامت کا بیان           | ۷۲        | ۹۰    | ۵۹ شرائط اجتہاد و آداب مناظر   |
| ۱۱۴       | بیان الہیت              | ۷۳        |       | ۶۰ عسل کے انواع و وجہ اول      |
|           |                         |           | ۹۲    | دفعہ علت طردیہ                 |
|           |                         |           | ۹۳    | ۶۱ وجہ دوم دفعہ علت طردیہ      |
|           |                         |           |       | ۶۲ وجہ سوم دفعہ علت طردیہ فساد |
|           |                         |           |       | وضع علت -                      |
|           |                         |           | ۹۴    | ۶۳ وجہ چہارم علت طردیہ         |
|           |                         |           |       | ۶۴ انواع معارضہ اور اس کی      |
|           |                         |           | ۹۶    | نوع اول -                      |
|           |                         |           | ۹۸    | ۶۴ معارضہ کی نوع دوم           |
|           |                         |           | ۹۹    | ۶۵ دفعہ معارضہ کا بیان         |
|           |                         |           | ۱۰۱   | ۶۶ ترجیحات فاسدہ               |
|           |                         |           | ۱۰۳   | ۶۷ مبحث احکام                  |
|           |                         |           | "     | ۶۸ حقوق الہی                   |



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## حَامِدًا وَمُصَلِّيًا

شریعت اسلامیہ کی ابتدا اس طور پر ہوئی کہ حضرت رسول صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ فرماتے تھے یا جو کچھ عمل کرتے تھے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اوسے یاد رکھتے تھے اور اُس پر عمل کرتے تھے جتنا جتنا قرآن شریف نازل ہوتا جاتا تھا وہ حفظ کرتے جاتے تھے اور جس قدر احکام الہی اُس سے مستنبط ہوتے تھے اُس کی پابندی اختیار کرتے جاتے تھے جو واقعات پیش آتے جاتے تھے اُن میں حضرت جو فیصلہ فرماتے تھے یا جو حکم دیتے تھے وہ بھی صحابہ رضی اللہ عنہم یاد رکھتے تھے حضرت سے جو سوالات ہوتے تھے اُن کا حضرت جو جواب دیتے تھے وہ بھی یاد رکھتے تھے لیکن حضرت سے سوال کرنے میں بہت احتیاط ہوتی تھی (۱۳) سوالات جو حضرت سے کئے گئے تھے اُن کا جواب قرآن شریف میں موجود ہے۔ بہر حال بطریق مذکورہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو شریعت اسلامیہ کے احکام عبادات و معاملات اور فرائض و واجبات سے پوری واقفیت حاصل ہو گئی تھی۔ اور مجموعی طور پر اُن کے معلومات اس حد تک پہنچ گئے تھے کہ وہ عبادات اور معاملات سے

متعلق ہر سوال کا جواب مطابق احکام شریعت دیکھتے تھے اور جن امور سے متعلق صاف طور پر قرآن شریف میں کوئی حکم نہیں ملتا نہ سنت نبویہ میں تو وہ اپنی معلومات کی بنیاد پر اجتہاد سے جواب دیکھتے تھے جو شریعت کے اصول کے مطابق ہوتا تھا۔ اس لئے کہ وہ جملہ عبادات و معاملات کے احکام کے اسباب سے بخوبی واقف ہو گئے تھے۔ چنانچہ جب حضرت رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ایک صحابی معاذ رضی اللہ عنہ کو یمن کا قاضی مقرر فرمایا تو اُن سے دریافت کیا کہ تم کس طرح عمل کرو گے جواب میں اُنہوں نے عرض کیا کہ قرآن شریف کے مطابق آپ نے فرمایا اگر قرآن شریف میں نہ ملے تب کیا کرو گے عرض کیا سنت نبویہ کے مطابق۔ آپ نے فرمایا اگر سنت نبویہ میں بھی نہ ملے تب اُنہوں نے عرض کیا اس صورت میں میں اپنی رائے اور اجتہاد سے عمل کروں گا۔

جس سے ثابت ہے کہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی معلومات احکام شریعت میں سقۃ کامل تھی کہ وہ بر بنائے اجتہاد حکم دیکھتے تھے۔ حضرت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں قرآن شریف کے سوا اور کچھ مکتوب نہیں تھا نہ شریعت اسلامیہ کی تدوین ہوئی تھی۔ میمون بن مہران کے بیان سے ثابت ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت کے زمانے میں جب حضرت کے سامنے کوئی مسئلہ پیش ہوتا تھا تو حضرت قرآن شریف سے اور قرآن شریف میں نہ ملتا تو حدیث سے اگر احادیث میں بھی نہ ملتا تو اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے رائے لیتے تھے اگر کوئی صحابی اُس امر سے متعلق رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد بیان کر دیتے تھے تو حضرت بہت خوش ہو کر قبول کر لیتے تھے ورنہ اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اُس رائے پر

جس پر اتفاق ہوتا تھا عمل کرتے تھے۔ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے شاگرد تابعین اور ان کے شاگرد تبع تابعین کہلاتے ہیں۔ ہر تابعی نے جو کچھ صحابی سے سنا وہ یاد کر لیا خواہ وہ حدیث نبوی تھی یا قول صحابی۔ اور تابعین میں بوجہ اپنی اپنی معلومات کے اختلافات پیدا ہوئے کسی امر سے متعلق کوئی تابعی بلحاظ اپنی معلومات کے کوئی حکم دیتا تھا اور دوسرا تابعی اُس سے مختلف حکم دیتا تھا۔ ان وجوہ سے تابعین کے مختلف مذاہب ہو گئے اور ہر مذہب کا کوئی نہ کوئی امام ہو گیا۔ مثلاً مدینہ منورہ میں سعد بن المسیب مکہ میں ربیعہ بن ابی عبد الرحمن۔ کوفہ میں ابراہیم۔ بصرہ میں حسن بصری یمن میں ملاؤس۔ شام میں مکحول۔ ان لوگوں نے علم قرآن و حدیث و فتاویٰ و آثار صحابہ کامل طور پر حاصل کیا اور بعض امور میں اجتہاد کئے فتوے دئے اور فیصلہ کئے اور شریعت اسلامیہ سے متعلق کافی معلومات ہی حاصل نہیں کی بلکہ احکام شریعت کو جمع کرنے اور ضبط تحریر میں لانے اور باب و ارمی ترتیب اور اصول و فروع کے انضباط میں بہت کچھ سعی کی۔ سعید بن مسیب اور ابراہیم وغیرہ نے اس میں بہت کامیابی حاصل کی۔ احکام شریعت کی باہواری ترتیب کے ساتھ جس مضمون سے متعلق جواب رکھا اُس میں اُس کے اصول قرار دئے ان کی تابعین نے وضو اور غسل اور نماز و حج و نکاح و طلاق و بیع وغیرہ کے جو کثیر الوقوع تھے مسائل منضبط کئے اور احادیث کی روایت کی اور مسائل کی جانچ کی اور اپنے استادوں کے طریقہ پر عمل رکھا اور احادیث مند و مرسل و اقوال صحابہ و تابعین سے صحت کی اور اقوال صحابہ و تابعین کو احادیث مقبول مانا۔ اور جب دو حدیثوں میں اختلاف دیکھا تو صحابہ کے قول سے جس کی تائید ہوئی اُسے قبول کیا۔ صحابہ نے جس حدیث کو منسوخ یا مائل قرار دیا ہے



انہوں نے بھی وہی تسلیم کیا۔ غرض یہی لوگ شریعت اسلامیہ کے مدون ہوئے۔ مالک اور محمد بن ابی عبد الرحمن نے مدینہ منورہ میں اور ابن جریج اور ابن عیینہ نے مکہ معظمہ میں اور سفیان ثوری نے کوفہ میں اور بیج بن صبیح نے بصرہ میں اس علم میں کتابیں لکھیں اور چونکہ سمجھنے اور دریافت کرنے کو فقہ کہتے ہیں اور یہ علم قرآن اور حدیث اور اقوال صحابہ سے دریافت ہوا تھا لہذا اس کا نام (فقہ) رکھا گیا۔ جس سے احکام شریعت اور اُن کے دلائل معلوم ہوتے ہیں۔ پس فقہ کی تدوین کے بعد کوئی امر ایسا نہیں رہا جس کی سند نہ ہو۔ اور وقتاً فوقتاً علما کی توجہ سے تدوین شریعت کی تکمیل ہوتی گئی۔ اور وہ اصول اور قواعد علیحدہ منضبط ہوئے جن سے علمی احکام شریعہ بالتفصیل اخذ کئے گئے ہیں اور مکمل طور پر فقہ کی تدوین ہوئی ہے۔ تاکہ معلوم ہو کہ کن اصول سے کس طور پر موجودہ احکام استخراج ہوئے ہیں۔ اور کس طرح کلیات سے جزئیات کا استنباط کیا جاتا ہے۔ اور اصولی کلیات سے فروعی جزئیات کے استخراج کا کیا طریقہ ہے۔ نصوص سے احکام کس طرح مستنبط ہوتے ہیں اور احادیث سے استنباط احکام کے کیا آداب ہیں۔ کن صورتوں میں اجماع سے اسناد کی ضرورت ہوتی ہے قیاس کا کیا طریقہ ہے۔ اجتہاد کب ہو سکتا ہے اُس کے کیا شرائط ہیں۔ اور اس علم کا نام اصول فقہ رکھا۔ جو ایسے قواعد پر مبنی ہے جن سے احکام شریعت کے تفصیلی دلائل اور وجوہ معلوم ہو سکتے ہیں۔ اس علم میں علمائے متقدمین نے نہایت لیاقت کے ساتھ متعدد کتابیں تحریر فرمائی ہیں۔ اور بہت تفصیل اور وضاحت کے ساتھ قواعد بیان کئے ہیں۔ لیکن افسوس یہ ہے کہ روز بروز ہندوستان سے عربیت مفقود ہوتی جاتی ہے اور اصول فقہ کی کتابیں عربی ہیں۔ چونکہ یہ علم بنفسہ مشکل ہے۔ اور

غیر زبان میں سہل علم کا بھی سمجھ میں آنا خالی از دقت نہیں ہوتا تب مشکل علم غیر زبان میں سمجھ میں آنا زیادہ دقت طلب ہے۔ اور جب خاص حالات ملک کے اہل ہند کی توجہ عربی سے روک دی ہے جس کے سبب سے بمقابلہ زمانہ سابق کے اب بہت ہی کم اشخاص عربی پڑھتے ہیں اور جو پڑھتے ہیں وہ بھی بہت تھوڑی جو علوم کے حاصل کرنے کیلئے ناکافی ہوتی ہے۔ تب انہیں ایسے مشکل علوم عربی میں سمجھنا سخت مشکل ہوتا ہے اور اس کی ضرورت ہے کہ ان کے لئے انہیں کی زبان میں ضروری علوم منضبط ہوں۔ چنانچہ اسی خیال سے کچھ عرصہ سے اس امر کی کوشش ہو رہی ہے اور اکثر مذہبی علوم میں اردو میں کتابیں لکھی جا رہی ہیں اور مستند عربی کتابوں کی اردو میں ترجمہ ہو رہی ہیں۔ چنانچہ فقہ میں ضروری اور مستند کتابوں کا ترجمہ ہو چکا ہے جیسے کہ ہدایہ یا فتاویٰ عالمگیری ہے۔ مگر اصول فقہ میں اس وقت تک کوئی ایسی کتاب اردو میں موجود نہیں ہے جو قواعد اصول کے سمجھنے کے لئے کافی ہو۔ اور طلباء کو اس سے کما حقہ مدد ملے۔ لہذا اس کی ضرورت ہے کہ اردو میں کوئی ایسی کتاب اصول فقہ میں مرتب ہو۔ جو اغراض مذکورہ کے پورا کرنے کے لئے کافی ہو۔ اس وجہ سے بعض احباب نے مجھ سے یہ فرمائش کی کہ میں اردو میں اس علم کے ضروری قواعد منضبط کر دوں۔

چونکہ دولت آصفیہ نے عدالتی امتحانات میں بھی یہ علم داخل کر دیا ہے اور اسید دارالمتحان کو بوجہ اس کے کہ حسب مذکورہ بالا کوئی کتاب موجود نہیں ہے۔ اس علم کا میاب ہونا مشکل ہوتا ہے اور بیشتر اشخاص اس علم میں اس وجہ سے ناکام رہتے ہیں کہ اس علم کے مسائل ان کے ذہن نشین نہیں ہوتے لہذا میں نے

کتب اصول سے ضروری قواعد اُردو میں منضبط کر دئے ہیں اور جہاں تک  
میرے امکان میں تھا اس کی کوشش کی ہے کہ طلباء کو قواعد کے سمجھنے میں سہولت  
ہو۔ گو اصلی علم کا اشکال کسی طرح مرتفع نہیں ہو سکتا۔ تاہم جس قدر تسہیل ہو سکتی تھی  
اُس کا پورا لحاظ رکھا گیا ہے اور اسے (اصول فقہ) کے ساتھ موسوم کیا گیا ہے۔  
اور خداوند کریم سے امید ہے کہ مستعد طلباء اس سے پوری کامیابی حاصل  
کریں گے فقط

سید محمد محی الدین خاں

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حَامِدًا وَمُصَلِّيًا

(۱) ”شریعت اسلامیہ“ کے اصول حسب ذیل متحقق ہیں۔

(۱) کتاب اللہ۔

(۲) سنت نبوی۔

(۳) اجماع امت۔

اور جو تھی اصل ”قیاس“ سمجھا جاتا ہے۔

(۲) کتاب اللہ۔ کلام اللہ ہے۔ جو قرآن کہلاتا ہے۔ اور جو خدا تعالیٰ نے

رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل فرمایا ہے اور اب صحائف میں مکتوب اور بہ نقل تو اتر صحت کے ساتھ بغیر کسی قسم کے شک و شبہ کے ہم تک پہنچا ہے۔

(۳) چونکہ قرآن الفاظ اور معانی دونوں پر مشتمل ہے۔ لہذا احکام کے استنباط

کے لئے الفاظ اور معانی کے اقسام معلوم ہونے چاہئیں۔ پس واضح ہو

کہ ”الفاظ“ کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) خاص (۲) عام (۳) مشترک (۴) مؤول۔ اور نیز معانی کی بھی چار

قسمیں ہیں۔

(۱) ظاہر (۲) نص (۳) مفسر (۴) محکم۔ جن کے مقابلہ اقسام یہ ہیں۔  
(۱) خفی (۲) مشکل (۳) مجمل (۴) تشابہ۔ اور باعتبار مواقع استعمال کے  
کے بھی الفاظ کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) تصریح (۴) کنایہ اور اس اعتبار سے کہ مختلف  
مواقع پر الفاظ کے کیا معنی مراد ہوتے ہیں چار ہی قسمیں ہیں۔

(۱) استدلال بعبارت النص (۲) استدلال باشارة النص (۳) استدلال  
بدلالة النص۔ (۴) استدلال بمقتضائ النص۔ اقسام مذکورہ کے سوا الفاظ کی  
ایک اور تقسیم ہے جو اقسام مذکورہ پر مشتمل ہے۔ اُس کی بھی حسب ذیل چار قسمیں ہیں۔  
(۱) الفاظ کے مواقع کی شناخت۔

(۲) الفاظ کے معانی کا پہچاننا۔

(۳) الفاظ کی ترتیب کو سمجھنا۔

(۴) الفاظ کے احکام کو سمجھنا۔

(۴) ”خاص“ وہ لفظ ہے جو کسی ایک معلوم معنی کے واسطے علی سبیل الانفراد  
وضع کیا گیا ہو اور معلوم خواہ جنس ہو یا نوع ہو یا عین (یعنی ذات خاص) ہو جیسے  
کہ انسان اور رمل اور زید خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ جس معنی کے لئے موضوع ہے

۱۔ اہل اصول ”جنس“ اُس کلمہ کو کہتے ہیں جو کثیر افراد مختلف الاعراض پر محمول ہو جیسے کہ انسان ہے کہ جو مرد و عورت

جو ان بڑھی، بچہ سب پر محمول ہوتا ہے۔ اور نیز اغراض مختلفہ پر ”نوع“ اُس کلمے کو کہتے ہیں جو کثیر افراد متحد الاغراض پر

محمول ہو جیسے رمل جو کل مردوں پر محمول ہوتا ہے جو اغراض میں مساوی ہوتے ہیں۔

اُس پر قطعاً و یقیناً دلالت کرتا ہے پس اس وجہ سے کہ وہ خود ظاہر و بین ہے کسی اور بیان و وضاحت کا احتمال نہیں ہوگا۔ چونکہ خاص قطعی دلالت ہے۔ پس ”رکوع و سجود“ کے الفاظ رکوع و سجود ہی پر دلالت کریں گے کسی دوسرے امر کے الحاق کا موقع نہ دیں گے۔

۱۵ اس سے ثابت ہے کہ رکوع و سجود میں تبدیل کا بطور فرض الحاق کرنا جائز نہیں ہے اور نہ آیت و ضرو میں پے درپے اعضا و ضو کا دھونا اور ترتیب اور بسملہ اور نیت کی شرطیں بھی باطل ہیں نیز آیت طواف میں طہارت کی شرط بھی باطل ہے۔ نیز آیت عدہ میں مطلقات کے پاک ہونے کی شرط اور تاویل کرنی بھی باطل ہے زوجہ مطلقہ کا بعد تغریق زوجہ ثانی زوج اول کو حلال ہونا پھر طلاق ثلاثہ کا از سر نو حلال ہونا حدیث عیسیٰ سے لیا گیا ہے۔ نہ آیت حَتَّىٰ يَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرًا سے یہ سوال مقدر کا جواب دیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ خاں ابینی حالت پر رکھا گیا اور عورت مطلقہ ثلاثہ کا زوج اول پر حلال ہو جانا پھر ملت طلاق ثلاثہ حدیث عیسیٰ سے ثابت کی گئی ہے آیت میں کوئی الحاق نہیں کیا ہے۔ جیسا کہ بعض کا خیال ہے اور بطلان ضمانت اشیاء مسروقہ کا بقول اللہ تعالیٰ جَزَاءُ سے ہے نہ قَاطِعُوا سے یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب دیا گیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کلام الہی یعنی آیت قطع سارق کو جو خاص ہے اپنی حالت پر رکھ کر بطلان ضمانت اشیاء مسروقہ کا لفظ جزاء بما کسبَا سے جو اسی آیت میں مذکور ہے لیا گیا ہے نہ کہ قاطعوا سے نیز اسی وجہ سے کہ خاص قطعی الدلالت ہے خلع کے بعد طلاق کا دینا صحیح ہے اور جہاں بلا ذکر مہر نکاح ہو تو نکاح کرتے ہی مہر مثل واجب ہو جاتا ہے اور شرعی طور پر اُس کا مہر مقدر ہوتا ہے۔ بندوں کو اُس کی نسبت کوئی رائے زنی کا موقع نہیں ہے اب متفرق آیتوں کے ٹکڑے بطریق لغت و نشر مرتب ان تینوں مسائل پر دیلا بیان کئے جاتے ہیں (۱) فَاِنْ طَلَّقَهَا (۲) فَلَا يَحِلُّ لَهُ اَنْ يَتَّبِعَهَا (۳) قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ اَسَرُّ جَزْءِ وَ اَوَّلُ يَحِلُّ فَاِنْ طَلَّقَهَا مع طلاق بعد خلع سے اور جزو ثانی فَاِنْ طَلَّقَهَا (۳) قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ اَسَرُّ جَزْءِ وَ اَوَّلُ يَحِلُّ فَاِنْ طَلَّقَهَا مع طلاق بعد خلع سے اور جزو ثالث قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ اَسَرُّ جَزْءِ وَ اَوَّلُ يَحِلُّ فَاِنْ طَلَّقَهَا سے متعلق ہے۔

(۵) خاص کے اُن انواع میں سے جو شریعت میں مستعمل ہیں امر و نہی بھی ہے ”امر“ وہ ہے جو کوئی شخص بد عوامی علو مرتبت اُس شخص سے کہتا ہے جسے اپنا تابع خیال کرتا ہے کہ کام کر اور امر کا واجب التعمیل ہونا خاص صیغہ ہی کے متعلق ہے۔ ۱۷

وہ فعل جس کی نسبت امر ہو واجب التعمیل ہوتا ہے نہ مستحب نہ مندوب نہ متوقفت عام اس سے کہ بعد منع کرنے کے ہو یا قبل۔ یعنی بعض حالت میں بعض کام سے منع کیا جاتا ہے پھر اُس کے کرنے کا امر ہوتا ہے یا ابتدا ہی سے اُس کے کرنے کا امر ہوتا ہے۔ پس دونوں حالت میں امر موجب و وجوب ہے۔ اس لئے

کہ خدا تعالیٰ کا حکم ہے کہ مَکَانَ الْمُؤْمِنِ اَوْ مَوْمِنَةٍ اِذَا قَضٰی اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ اَمْرًا اَنْ یَّکُوْنَ لَھُمَا الْخَیْرَۃُ مِنْ اَمْرِھُمْ۔ جس سے ظاہر ہے کہ شخص مامور کا اختیار معدوم ہو چکا ہے (کسی مسلمان مرد یا عورت کو ہر گز یہ حق حاصل نہیں ہے کہ جب خدا و رسول کسی امر کی نسبت حکم دے تو وہ اُس میں اپنی رائے

۱۷ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل امت پر امر نہیں ہے اس لئے کہ اس کا کرنا واجب نہیں ہے (بعض شافعیوں کو اس میں اختلاف ہے) کیونکہ رسول اللہ نے بغیر افطار روزہ رکھنے سے اصحاب کو منع فرمایا اور خود حضرت روزہ رکھتے تھے۔ اور نماز میں جوتہ اُتارنے سے حضرت نے اصحاب کو منع کیا اور اُس کی نسبت مناسب ہدایت فرمائی اور خود نماز میں جوتہ اُتار دیا اور اُس کی وجہ بیان کر دی اور نماز کے نسبت جو اصحاب کو ارشاد فرمایا کہ صلوا کما یتقونی اُصلیٰ (نماز پڑھو تم جیسا کہ تم مجھ کو پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو) یہاں وجوب امر سے لفظ صلوا ہی مستفاد ہوتا ہے نہ مطلقاً فعل سے اور بعض جگہ جو امر فعل سے تعبیر کیا گیا ہے مجازاً ہے کیونکہ امر فعل کا سبب ہے۔ پس مجازاً امر کو فعل سے تعبیر کر سکتے ہیں یہاں مجاز سے بحث نہیں ہے۔ اس وقت حقیقت سے بحث ہے۔

کو دخل دیں) اور امر کی تعمیل کا تارک مستوجب وعید ہے اس لئے کہ خدا تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ فلیخذ الذین یخالفون عن امرہ ان تصبہم فتنۃ او یصبہم عذاب الیم یعنی جو لوگ نبی کے امر سے مخالفت کرتے ہیں اُن کو اس امر سے ڈرائیو کہ وہ دنیا میں فتنہ و فساد میں گرفتار ہوں گے اور آخرت میں اُن کو دردناک عذاب پہنچے گا۔ اُسی طرح اجماعاً و معقولاً بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ امر کا حکم واجب ہے۔ اور جبکہ اُس سے استحباب یا اباحت مراد ہو تو بعض کہتے ہیں کہ امر اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہوا کیونکہ استحباب و اباحت بھی واجب کا جزو ہے اور جزو بھی ایک حقیقت ہے اور بعض کا قول ہے کہ نہیں بلکہ امر اپنے مجازی معنی میں استعمال کیا گیا کیونکہ امر کی حقیقت وجوب ہے۔ پس وہ اپنے حقیقی معنی سے تجاوز کر کے دوسرے معنی میں مستعمل ہوا اور یہ جو تعلق وجوب کو استحباب و اباحت کے ساتھ ہے اُسی قسم کا تعلق سمجھنا چاہیے جو حقیقت کو مجاز سے ہوتا ہے اور امر نہ تکرار کو چاہتا ہے نہ اُس کا احتمال رکھتا ہے۔ یعنی جس فعل کی نسبت امر کیا جائے تو اس سے یہ مراد نہیں ہوتی کہ وہ فعل بار بار کیا جائے۔ عام اس سے وہ کسی شرط کے ساتھ مشروط ہو یا کسی صفت کے ساتھ مخصوص ہو لیکن امر اقل جنس پر واقع ہوتا ہے اور کل جنس پر محتمل ہوتا ہے۔ ۱۵

۱۵ جیسے شوہر اپنی زوجہ سے کہے کہ تو اپنے تئیں طلاق دے لے اور شوہر نے کوئی نیت نہ کی ہو اور زوجہ نے طلاق دے لی ہو تو ایک طلاق واقع ہوگی۔ کیونکہ طلاق کی اقل جنس ایک ہے۔ اور اگر شوہر نے تین طلاق کی نیت کر لی ہو تو کیونکہ وہ طلاق کی کل جنس ہے تین طلاق واقع ہو جائیگی۔



امر مصدر سے مشتق ہے اور مصدر کا خلاصہ ہے اس طور پر کہ امر اپنے مخاطب سے مصدر کا طالب ہوتا ہے پس (مار) کے معنی یہ ہونگے کہ مخاطب سے مار مطلوب ہے اور (نماز پڑھ) کے معنی یہ ہونگے کہ مخاطب سے نماز پڑھنا مطلوب ہے اور یہ ظاہر ہے کہ مصدر مفرد ہوتا ہے وہ طالب تکرار نہیں ہو سکتا اور وحدت کے معنی کا حد الفاظ میں ضرور لحاظ کیا جاتا ہے۔ پس اس وجہ سے کہ مصدر واحد ہے اُس میں تکرار نہیں ہو سکتی۔ امر جو اُس سے مشتق اور اُس کا خلاصہ ہے کس طرح طالب تکرار ہو سکتا ہے بلکہ بدرجہ اولیٰ طالب تکرار نہ ہوگا۔

لیکن یہ وحدت فردیت اور جنسیت میں ہے۔ یعنی جنس کی کوئی فرد ہو یا کامل ایک جنس ہو پس تشبیہ ان دونوں سے ممتاز ہو گیا ہے

۱۔ اس وجہ سے وہ طلاق واقع نہیں ہو سکتی یہ دلیل ہے تفویض طلاق کی جس کا قبل ازیں غاشیہ میں تذکرہ ہو چکا ہے اس موقع پر ایک سوال مقدر کا جواب دیا جاتا ہے جو تکرار کنندگان کی جانب سے وارد ہوتا تھا کہ جب امر تکرار کو نہیں چاہتا تب نماز روزہ وغیرہ عبادات کیوں بار بار کئے جاتے ہیں۔ اُس کا جواب یہ ہے کہ بعض عبادات جو مکرر کئے جاتے ہیں تو وہ تکرار اس وجہ سے نہیں ہے کہ امر خواہاں تکرار ہے بلکہ اس وجہ سے کہ اُس کے اسباب مکرر یعنی بار بار آتے ہیں اور سبب کا مکرر آنا ضرور سبب کی تکرار پر دلالت کرتا ہے۔ پس جب نماز کا وقت آگیا نماز واجب ہو گئی اور جب رمضان آیا روزہ واجب ہو گیا اور جب مالک نصاب ہوا زکوٰۃ واجب ہو گئی اسی وجہ سے چونکہ بیت اللہ ایک ہی ہے اُس سے تکرار نہیں ہے حج بھی عمر بھر میں ایک ہی بار واجب ہوتا ہے جو وقت نماز یا ماہ صیام آگیا ہے گویا اُس وقت دوسرا امر مخائب اللہ نماز پڑھنے اور روزہ رکھنے کا ہوتا ہے اگر ایسا نہ ہو تو بیشکی نماز اور روزہ بھی جائز ہو جائے اور شافیہ کے نزدیک چونکہ امر مثل تکرار ہے اس وجہ سے تفویض میں اگر زوج و طلاق کی بھی نیت کرے تو واقع ہو جائیگی۔

اسم فاعل بھی مثل امر کے نعتہ مصدر پر دلالت کرتا ہے کیونکہ وہ بھی مصدر ہی سے مشتق ہے۔ پس اُسی دلیل کے ساتھ جو امر کی نسبت بیان کی جا چکی ہے اسم فاعل بھی تعدد کا احتمال نہیں رکھتا۔ ۱۷

(۶) ”حکم امر“ یعنی جو بات امر سے ثابت ہو وہ وجوب ہے اُس کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) ادا (۲) قضا۔ ادا اُس کو کہتے ہیں کہ جو چیز امر کی وجہ سے واجب ہوئی ہے اُس کی بروقت تعمیل کرنا جیسے نماز جب اپنے وقت معینہ پر پڑھی جائے ادا ہے ”قضا“ یہ ہے کہ واجب کی تعمیل بعینہ نہیں کی جائے بلکہ مثل واجب کے وقت معینہ پر نہیں بلکہ اُس کے گزرنے کے بعد تعمیل کی جائے۔ جیسے کہ نماز وقت کے گزرنے کے بعد پڑھی جائے تو قضا ہے۔ لیکن مجازاً ادا کا استعمال قضا کی جگہ اور قضا کا استعمال ادا کی جگہ ہوتا ہے اسی لئے ادا بہ نیت قضا اور قضا بہ نیت ادا صوم و صلوٰۃ وغیرہ میں جائز ہے اور اُسی سبب سے قضا واجب ہوتی ہے جس سبب سے ادا واجب ہوتی ہے۔ یعنی قضا کے لئے کسی دوسرے

۱۷ اسی وجہ سے آیت اَلشَّارِقُ وَالْمَآرِقَةُ میں ایک ہی سرقہ مراد ہوگا اور ایک ہی سرقہ کی وجہ سے ایک ہی ہاتھ قطع کیا جائیگا نہ یہ کہ جب سرقہ کا فعل تیسری دفعہ واقع ہو تو سارق کا دوسرا ہاتھ پاؤں قطع کیا جائے جیسا کہ شافعیہ کا مذہب ہے بلکہ اُس کو مقید کیا جائے تاکہ توبہ کرے پھر مال ہاتھ ایک ہی قطع کیا جائیگا کیونکہ آیت میں تعدد نہیں ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا اور بعد سرقہ بار ثانی جو بائیں پاؤں کے قطع کا حکم دیا جاتا ہے جس سے حنفیہ کو بھی اتفاق ہے وہ سزا آیت سے نہیں لی گئی بلکہ حدیث سے ثابت ہوئی ہے پس اسم فاعل تعدد کا طالب نہیں ہوا جو ہمارا عین مطلوب ہے۔

سبب کی ضرورت نہیں ہوتی ۱۵

(۷) ادا کی تین قسمیں ہیں (۱) ادا کامل (۲) ادا قاصر (۳) ادا مشابہ بقضا۔ ادا اُنے کامل وہ ہے جو کہ تمام واجبات و سنن و مستحبات کے ساتھ ادا کی جائے جیسے نماز جماعت کے ساتھ۔ قاصر وہ ہے جس میں کوئی جزو متروک ہو جائے جیسے مفرد کی نماز اور شبیہ۔ بقضایہ ہے کہ گو بیابندی امور ضروری ادا کئے گئے برہم کوئی جزو ایسا متروک ہو گیا جس کی وجہ سے با و سی النظر میں کوئی نقص پیدا ہوتا ہے۔ ۱۵

۱۵ ایسی صورت میں کہ کسی شخص نے یہ نذر کی ہو کہ وہ رمضان میں اعتکاف کرے اور رمضان جب آیا اُس نے روزی تو رکھے مگر اعتکاف نہ کیا تو صوم کی قضا کسی اور وجہ سے نہیں ہوتی بلکہ جس سبب (یعنی نذر) سے ادا واجب ہوئی تھی اب قضا بھی واجب ہے۔ اگرچہ اُس نے صوم کی نذر لفظاً نہیں کی تھی۔ کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ جب اعتکاف میں صوم شرط ہے تب اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے کہ صوم کی جدا گانہ نظر کی جائے اعتکاف کی نذر میں صوم کی نذر بھی ضمناً آگئی لیکن اگر وہ اپنی نذر رمضان میں ادا کرتا تو صوم مندور اور صوم رمضان دونوں ادا ہو جاتے جب ایسا نہ کیا تو اب اعتکاف قضا کے لئے ضرور ہے کہ صائم بھی ہو۔

۱۵ مثلاً کوئی شخص ابتداً امام کے ساتھ جماعت میں شریک ہوا۔ پھر وضو ٹوٹ جانے کی وجہ سے غلط ہو گیا۔ او کمر وضو کے بعد پھر شریک ہوا تو اب اُس کی وہ نماز جس کو وہ امام کے بعد تنہا ادا کرتا ہے ادا شبیہ بقضایہ اس وجہ سے کہ اُس نے اُس کو وقت پر ادا کیا لہذا ادا ہے۔ مگر چونکہ امام کے ساتھ ادا کا التزام کیا تھا اور اب وہ تنہا ادا کرتا ہے تو جس طرح ادا کا التزام کیا تھا اس طرح ادا نہ کر سکا۔ اس وجہ سے شبیہ بقضایہ۔ سوال یہ ہے کہ التزام جسے اُس نے التزام ٹھہرایا ہے کیا کوئی مؤثر التزام ہے جس کا جواب یہ ہے کہ واقعی مؤثر التزام ہے۔ اس لئے کہ ایسی صورت میں کہ ایک سافر مقیم امام کا مقتدی بنا اور وضو ٹوٹنے کی وجہ سے وضو کے لئے نماز سے غلط ہوا۔ اگر

(۸) جس طرح حقوق آلہی میں ادا کی تین صورتیں ہیں اُسی طرح حقوق عباد میں بھی ادا کی تین صورتیں ہیں ۱۵

بقیہ حاشیہ صفحہ (۱۴) اُس نے اقامت کی نیت کرنی تو ہرگز اُن کو مقیم کی نماز یعنی چار رکعت کا ادا کرنا واجب نہیں ہے۔ بلکہ دو ہی رکعت واجب ہونگے جو اُس نے امام کے ساتھ شروع کی تھیں۔ اگر یہ التزام کوئی چیز نہیں تو کیوں چار رکعت کی تکمیل کا اُس کو حکم نہیں دیا جاتا۔

۱۵ مثلاً عین منسوب کی ادائی (یعنی جو چیز غصب کی تھی) اُس کا بعینہ ادا کرنا ادا کا کل ہے اور جبکہ منسوب میں کوئی نقص آجائے مثلاً اگر غلام منسوب ہو اور جب اُس کو غصب کیا تھا اُس میں کوئی نقص نہ تھا۔ وقت واپسی تک وہ قرضدار ہو گیا یا کسی جرم کا مجرم ہو گیا تو اُس کے بعد منسوب عنہ کو ادا کیا تو یہ ادا ناقصہ ہے۔ اسی طرح گھوڑا جب غصب کیا گیا ابھٹا تھا اور ادا تک لنگرا ہو گیا یہ بھی ادا ناقصہ ہے۔ اور غیر شخص کے غلام کو اپنے نکل کا مہر ٹھیرانا پھر اُس کو خرید کر اپنی زوجہ کے حوالہ کرنا یہ ادا شبیہ بقضائے اس وجہ سے کہ اُس نے اُسی غلام کو جسے اُس نے مہر میں مقرر کیا تھا ادا کیا ہے ادا ہے اور اس حیثیت سے کہ بوجہ تبدیل ملک کے مال کی حالت بھی مکمل بدل جاتی ہے شبیہ بقضائے جیسے کہ ایک چیز کسی مالدار یا ہاشمی کو اس وجہ سے یعنی جائز نہ تھی کہ وہ زکوٰۃ کا مال ہے اگر اُسی چیز کو کوئی زکوٰۃ کا مستحق یعنی غیر ہاشمی لیکر اُس مالدار یا ہاشمی کو بطور ہدیہ اور تحفہ کے دیدے تو اُس کو اُسی چیز کا لینا اور استعمال کرنا درست اور جائز ہے اگرچہ چیز وہی ہے لیکن چونکہ ملکیت کا تبادلہ ہو گیا اس وجہ سے اُس کا حکم بھی بدلتا گیا نیز اس کے ادا ہونے کی یہ بھی ایک وجہ ہے کہ اگر زوجہ کو اُس غلام مہور کے لینے میں کوئی عذر ہو گا یا لینے سے انکار ہو گا تو وہ مہور کی جائیگی کہ ضرور اُس غلام کو قبول کرے اگر یہ ادا نہ ہوتا تو قاضی کا جبر کسی طرح جائز نہ ہوتا اور یہ شبیہ بقضائے اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ زوجہ تا وقتیکہ اُس کو یعنی اُس غلام مہور کو قبول نہ کر لے اُس وقت تک اُس کا اُس غلام کی نسبت آزاد کہنے کا حکم قابل نفاذ نہیں ہو سکتا۔ بخلاف زوج کے کہ وہ قبل و بعد ہمشہر ہر وقت اس کا مجاز ہے کہ وہ اس غلام کو آزاد کرے اور اُس کا یہ حکم قابل نفاذ سمجھا جائیگا۔ اس نقص کی وجہ سے یہ شبیہ بقضائے

(۹) جس طرح ادا کی تین قسمیں ہیں اسی طرح قضا کی بھی تین قسمیں ہیں ایک مثل معقول (جو بطور معقول ادا کے ساتھ مائل ہو) یعنی قطع نظر شرع کے عقل کو بھی

بقیہ حاشیہ صفحہ (۱۵) علیٰ ہذا نماز کا فدیہ اس صورت میں جبکہ مرتے وقت قضا نمازوں کی نسبت کسی نے اپنے واسطہ کو وصیت کی ہو کہ نمازوں کا فدیہ دیدیا جائے تو یہ وجوب احتیاطی ہوگا۔ صوم کے فدیہ کے قیاس پر نہیں ہے جس طرح قربانی کے ایام فوت ہو جانے کی وجہ سے کسی کا قربانی کی قیمت کا صدقہ دیدینا احتیاطاً واجب ہے۔ یہ اعتراضات کا جواب ہے۔ پہلے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ جب فدیہ قضا صیام شیخ فانی کے مائل ہے اور ثلث محض شرع کی قرار داد ہے تب جب تک کہ شرع خاص طور پر فدیہ کو قضا نماز کی مائل نہ قرار دے کس طرح مثل غیر معقول پر قیاس کر کے فدیہ کو قضا نماز کے مائل قرار دیا جاتا ہے۔ اس کا یہ جواب ہے کہ یہ قیاس نہیں ہے بلکہ احتیاطاً ہے یعنی اگر وہ فدیہ عند اللہ مائل مجاز ثابت ہو اتو فہو المراد ورنہ صدقہ کا صواب تو ضرور ہی ملیگا۔ اعتراض دوم کا خلاصہ یہ ہے کہ قربانی ایک غیر معقول بات ہے جو خاص طور پر حکم شرع ایام مقررہ میں کی جاتی ہے تب یہ کیونکر درست ہو سکتا ہے کہ ایک غیر معقول امر پر قیاس کر کے بعد انقضاء کے مدت معینہ اس کی قیمت کے صدقہ کرنے کو اس کے مائل قرار دیا جائے ضرور ہے کہ اس کے لئے بھی خاص طور پر کوئی حکم ہو۔ اس کا یہ جواب ہے کہ یہ بھی قیاساً نہیں ہے بلکہ احتیاطاً ہے یعنی اگر وہ قیمت بوض قربانی عند اللہ قبول ہو گئی تو فہما ورنہ صدقہ کے ثواب سے تو ہرگز محرومی نہیں ہو سکتی۔

اور مثلی شے میں باوجود قدرت قضا، کامل کے منصوب منہ مجبور نہیں کیا جائیگا کہ وہ خاص صبی قضا، قاصر قبول کرے۔ سوال یہ ہے کہ حقوق انسانی کی قضا، کامل و قاصر دو صورتیں بیان کی ہیں۔ اور حقوق الہی کی نسبت قضا، مثل معقول کے یہ دونوں صورتیں نہیں بیان کیں جیسے قضا، نماز بجماعت کامل ہے اور منفرد قاصر۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں کامل قاصر نہیں ہے۔ بھلے اس کے کامل اکمل ہے۔ پس قضا، بجماعت اکمل ہے اور قضا، منفرد کامل اور قضا کو ادا پر نہیں قیاس کیا جاسکتا۔

اُس کی مثلیت سے انکار نہ ہو جیسے روزہ کی قضا روزہ سے دوسرے مثل غیر معقول جو بطور ادا کے مائل نہ ہو بلکہ شرع نے اُس کو مائل کر دیا ہو جیسے روزہ کی قضا فدیہ سے جن میں عقل پوری مہانت تجویز کرتی ہے اس لئے کہ روزہ کا مفہوم انسان کا بھوکا رہنا ہے اور فدیہ کا نتیجہ انسان کی سیرمی ہے۔ لیکن چونکہ شرع نے فدیہ کو قضا صوم کا ہم مثل قرار دیا ہے اس لئے محض بحکم شرع اس کی مثلیت تسلیم کی جاتی ہے۔ عقل اس مائلت کو تسلیم نہیں کرتی۔ اس لئے یہ مثلیت غیر معقول ہے۔ تیسرے قضا شبیہ بہ ادا ہے جیسے کہ تکبیرات عیدین کا رکوع میں قضا کرنا اُس شخص کے لئے جو رکوع میں امام کے ساتھ آ ملا ہوا اور تکبیرات اُس سے قضا ہو گئے ہوں تو چونکہ رکوع قضا تکبیرات کا محل نہیں ہے۔ تکبیرات کا محل قیام قبل رکوع ہے اس وجہ سے یہ قضا ہے اور چونکہ رکوع کو قیام سے بہت مشابہت ہے اس لئے کہ رکوع میں بھی نصف حصہ زیریں اُسی حالت پر رہتا ہے۔ جس طرح قیام کی حالت میں رہتا ہے۔ اس لحاظ سے شبیہ بالاد اس ہے۔

(۱۰) حقوق انسانی سے متعلق بھی قضا کی تین ہی صورتیں ہیں۔ ایک قضا مثل معقول جس کی مثل ہمدست ہو سکتی ہے۔ غصب کے تاوان میں اُس کا مثل ادا کرنا قضا مثل معقول کامل ہے۔ لیکن اگر کسی وجہ سے اُس کی مثل ہمدست ہو ہی نہیں سکتی تو غصب کے تاوان میں اُس کی قیمت کا ادا کرنا قضا مثل معقول قاصر ہے۔ اول کی مثلیت تو ظاہر ہے کہ اُس میں مثلیت صوری و معنوی دونوں پائی جاتی ہے اور قیمت میں صرف

معنوی مثلیت پائی جاتی ہے اس لئے یہ قاصر ہے۔

تیسری قصا، مثل غیر معقول۔ جیسے بعاوضہ نفس انسانی کے جبکہ وہ عمداً قتل نہ کیا گیا ہو۔ یا بعوض کسی عضو یا اعضا، انسانی کے دیت (یعنی مال کا ادا کیا جانا) قصا، مثل غیر معقول ہے اس لئے کہ بمقابلہ انسان کے مال (جس کو وہ خود حاصل کرتا ہے) مائل نہیں ہو سکتا اُس کی مماثلت بالکل عقل کے خلاف ہے۔ لیکن چونکہ شرع نے اس موقع پر مال کو مماثل نفس انسانی قرار دیا ہے اور عقل کو اُس سے اختلاف ہے اس لئے یہ قصا مثل غیر معقول ہے لہ

لہ قصا بمعنی ادا بیسے غیر شخص کے غلام کو اپنا مہر ٹھیرایا اس کے بعد وہ غلام بیار ہو گیا یا مر گیا بہر حال اُس کی ذات میں کوئی تغیر آگیا اور اُس نے زوجہ کو اُس کی قیمت ادا کر دی۔ کیونکہ ایسی صورت میں زوج کو ضرور ہے کہ رفع خصومت کے لحاظ سے اوسط درجے کا غلام دیدے اور اوسط کا اندازہ بغیر قیمت کے نہیں ہو سکتا۔ اس لئے وہ قیمت بمعنی ادا ہے۔ حتیٰ کہ زوجہ اُس قیمت کے قبول کرنے پر اُسی طرح مجبور کی جائیگی جس طرح کہ اُس غلام کے قبول کرنے پر مجبور کی جاتی۔ اس لئے یہ قصا بمعنی ادا ہے۔ قصا، کامل قصا، قاصر پر مقدم ہے۔ اسی بنیاد پر امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں کہ کسی شخص کا کوئی عضو یا اعضا قطع کئے جائیں پھر وہ عمداً قتل کیا جائے تو مقتول کے ولی کو قصاص کے وقت یہ حق حاصل ہے کہ وہ بھی قاتل کے ساتھ وہی نعل کرے جیسا کہ اُس نے مقتول کے ساتھ کیا تھا کیونکہ یہی ادا، کامل ہے۔ لیکن اگر وہ قاتل کے ساتھ ایسا نہ کرے جب بھی محض قتل بطور قصا، قاصر قصاص ہونے کے لئے کافی ہے۔ مثلی شے کا جبکہ مثل منقطع ہو جائے اور کسی طرح جائز طور پر اُس کا دستیاب ہونا ممکن ہی نہ ہو تو ایسی شے کا تاوان جو قیمت کے ساتھ دیا جائیگا ضرور ہے کہ خصومت یعنی تقاضائے شہ

(۱۱) ”مامور بہ“ اُسے کہتے ہیں جس کے کرنے کا امر ہو۔ مامور بہ میں صفت حسنہ کا وجود ضروری ہے اس لئے کہ امر کرنے والا حکیم ہے اور حکیم برائی کا حکم نہیں دیا کرتا۔

بقیہ حاشیہ صفحہ (۱۸) کے دن کی قیمت لگائی جائے اور وہی قیمت اُس کو تاوان دی جائے کیونکہ قبل وقوع خصومت اُس کے ہم مثل شے کے پیدا کر لینے کا احتمال تھا جو قصداً کامل ہوتی اور قاصر پر مقدم ہوتی اب چونکہ بوجہ خصومت و انقطاع مثلیت قصداً کامل پر قدرت باقی نہیں رہی۔ اس لئے لا محالہ قصداً قاصر کا حکم دیا جائیگا گو صاف لفظوں میں اوپر نہیں بیان کیا گیا ہے کہ تاوان اُسی وقت واجب ہوتا ہے جب مثلیت کا وجود ہو عام اس سے کہ وہ مثلیت صوری و معنوی دونوں ہو یا محض معنوی ہو لیکن مثلیت کی بحث سے ضمناً یہ بات نکلتی ہے اسی لئے اس کے متعلق حسب ذیل بیان کیا جاتا ہے۔ سب حنفی علماء بالاتفاق فرماتے ہیں کہ اشیائے منصوبہ کے منافع کے تلف کر دینے سے غاصب پر تاوان لازم نہیں آتا۔ یعنی اگر اشیاء منصوبہ کے منافع کو کسی طرح سے ضائع کر دیا جائے تو اُس کا کوئی معاوضہ نہیں دلایا جائیگا۔ مثلاً گھوڑے کا سوار ہوا یا غلام سے خدمت لی تو اس کا کوئی بدل غاصب سے منصوب منہ کو نہیں دلایا جائیگا۔ کیونکہ بدل یا تو یہ ہوگا کہ مالک بھی سواری یا خدمت لے جو سواری اور خدمت کے متفاوت ہونے کی وجہ سے بالکل باطل ہے جس سے مثلیت صوری تو باطل ہو گئی یا یہ ہوگا کہ اُس کی قیمت ادا کی جائے تو چونکہ سواری اور خدمت ایک غیر منقول اشیا ہیں۔ اس لئے ان کی قیمت کا اندازہ بھی نہیں ہو سکتا جس سے مثلیت معنوی بھی باقی نہیں رہتی۔ اور جبکہ مثلیت صوری و معنوی دونوں مفقود ہوں تب تاوان واجب ہی نہیں ہوتا۔ اس لئے اس صورت میں واجب نہ ہوگا کہ اس موقع پر اس بات کا جاننا بہت ضرور ہے کہ منافع اور چیز ہے اور زوالہ اور چیز ہے تا وقتیکہ ان دونوں میں جو فرق ہے معلوم نہ ہو جائے بہت دھوکہ واقع ہوتا ہے۔ منافع یہ ہے کہ مثلاً غلام سے خدمت لے یا جانور پر سواری کرے یا بار لادے وغیرہ اس قسم کے منافع جو غیر مقنوم



پس مامور بہ کی خوبی کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ مامور بہ فی نفسہ حسن (یعنی صفت حسنہ رکھتی ہو) دوسری یہ کہ مامور بہ حسن بنیرہ ہو (یعنی کسی وجہ سے اُس میں خوبی ہو)۔

بقیہ حاشیہ صفحہ (۱۹) ہوں اگر کسی وقت تک محدود ہوں۔ اور زیادہ وہ ہیں جس پر منافع کی تعریف صادق نہ آتی جیسے جانور کے بچے اور دودھ اور درخت کا پھل وغیرہ پس بصورت زوائد کے ہلاک ہو جانے کے تاوان نہیں آتا اور بھرت ہلاک کر دینے کے تاوان واجب ہے۔

(۲) یہ کہ ایسی صورت میں کہ قاتل کو ورنہ مقتول کے سوا کسی اجنبی شخص نے قتل کر ڈالا اُس اجنبی شخص پر قصاص کا تاوان نہیں آتا البتہ اُس شخص کو اولیا مقتول ثانی قصاصاً قتل کر سکتے ہیں۔ لیکن ورنہ مقتول اول قاتل ثانی سے اپنے اُس قصاص کے معاوضہ میں جو مقتول ثانی سے متعلق تھا کوئی تاوان نہیں لے سکتے اس لئے کہ قصاص فی نفسہ غیر مقوم مثل غیر مقتول ہے جس کو اجنبی نے ضائع کر دیا۔ تب دیت واجب ہوگی۔

(۳) یہ کہ کسی شخص کی شہادت جبکہ ملکیت نکاح کے اسقاط کا باعث ہو اور وہ شخص اُس شہادت سے رجوع کرے تب اُس پر اُس کا کوئی تاوان لازم نہیں آتا۔ اس کی صورت یہ ہے کہ دو شخصوں نے یہ گواہی دی کہ زوج نے اپنی زوجہ کو بعد دخول طلاق دیدی ہے۔ اس شہادت کی وجہ سے قاضی نے زن و شوہر میں تفسیق کرادی جس سے ملکیت نکاح زائل ہو گئی۔ اس کے بعد انہوں نے اپنی شہادت سے رجوع کیا یعنی یہ اقرار کیا کہ انہوں نے جو طلاق کی نسبت شہادت دی تھی وہ دراصل جھوٹی تھی اب اس شہادت کی وجہ سے زوج کا ملک نکاح یعنی حق تصرف زوجہ زائل ہو گیا اس کا تاوان گواہوں پر نہیں عائد ہوتا ہے۔ اس لئے کہ کوئی چیز اس کے مائل نہیں ہے جو اس کے بدل ہونے کی صلاحیت رکھتی ہو اور قبل دخول اگر ایسی صورت پیش آئے تو ضرور نصف مہر گواہوں کو تاوان دینا پڑتا اس لئے کہ یہی صورت میں جو زوج کے ذمہ نصف مہر واجب الادا تھا اُس کو اس شہادت نے موکدا ورجعی کر دیا جس سے زوج کا مالی نقصان ہوا جس کا تاوان مال سے ممکن ہے ورنہ ممکن تھا کہ کوئی صورت ایسی پیش آتی کہ یہ مہر ساقط ہو جاتا۔ بخلاف بعد دخول کے کہ اُس میں کامل مہر واجب الادا ہو ہی چکا تھا۔ اس شہادت سے کوئی مالی نقصان نہیں ہوا۔

حسن بعینہ کے تین اقسام ہیں۔ پہلی قسم یہ ہے کہ مامور بہ میں جو خوبی ہو وہ کسی طرح سے قابل سقوط نہ ہو ہمیشہ باقی رہے۔ جیسے تصدیق بِمَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَام کوئی شخص جو عاقل بالغ ہو اُس کو اس کی دائماً تصدیق لازم ہے۔ اسی طرح اُس کا حسن بھی دائمی ہے۔ دوسرے یہ کہ کسی وقت کسی وجہ سے وہ خوبی ساقط ہو جائے۔ جیسے نماز کہ جب اُس پر کوئی شخص کسی طرح قادر نہ ہو یا عورت بحالت حیض و نفاس ہو ساقط ہو جاتی ہے اور اُن مواقع پر خوبی معرض سقوط میں ہوتی ہے۔ تیسرے یہ جو قسم دوم کے ساتھ ملحق ہے یعنی معرض سقوط میں ہے لیکن اُس کی خوبی فی نفسہ نہیں ہے بلکہ بغیرہ ہے جیسے زکوٰۃ جس کے لئے مالک نصاب ہونا واجب ہے اور بصورت عدم ملکیت نصاب ساقط ہے جس سے اس کا معرض سقوط میں ہونا بھی ظاہر ہے۔ اور قسم دوم کے ساتھ ملحق ہونے کی یہی وجہ ہے اور چونکہ زکوٰۃ بظاہر اضاعت مال ہے اس لئے فی نفسہ حسن نہیں ہے لیکن چونکہ اس محتاجوں کی حاجت روائی ہوتی ہے اس لئے اس میں حسن بغیرہ ہے اسی طرح روزہ اور حج۔

حسن بغیرہ کے بھی تین ہی قسمیں ہیں۔ اول یہ کہ نفس اداء قول مامور بہ سے وہ امر غیر جس کے باعث مامور بہ محمود ہوا ادا نہیں ہوتا موقتیکہ کوئی دوسرا فعل جو اُس میں واجب الادا ہے ادا نہ کیا جائے۔ اس لئے یہ قسم حسن بغیرہ ہونے میں کامل ہے۔ جیسے وضو بظاہر پانی کی اضاعت اور تبرید اعضا ہے۔ لیکن چونکہ نماز کے لئے کیا جاتا ہے اچھا فعل ہے اس لئے گو نماز صرف وضو

کر لینے سے ادا نہیں ہوتی اور بغیر اس کے کہ نماز ادا ہو وضو مستحسن نہیں ہے دوسری قسم یہ ہے کہ وہ امر غیر جو باعث حسن ہے نفس فعل یا مورد سے ادا ہو جائے اور کسی دوسرے فعل کی ضرورت نہ ہو جیسی کہ جہاد گو اُس میں فی نفعہ شہروں کی ویرانی اور باشندگان کی تعذیب ہے۔ لیکن چونکہ اس میں اعلیٰ کلمۃ الحق ہے اس لئے وہ پسندیدہ ہے۔ اور یہ دونوں امر وقت واحد میں حاصل ہیں لہذا یہ حسن بغیرہ ہوا۔ نیز (سزا) حدود میں بظاہر عذاب معلوم ہوتا ہے لیکن چونکہ اُس سے انسداد جرائم مطلوب ہے۔ اس وجہ سے بہتر ہے۔ جس سے اس کا حسن بغیرہ ہوا۔ لیکن یہ حسن بغیرہ حسن بعینہ سے اقرب ہے۔ کیونکہ قسم اول میں وہ فعل ہی دوسرا تھا اور اُس میں ایک ہی فعل ہے۔ تیسری قسم حسن بغیرہ کی ایسی ہے جو پہلے تین اقسام حسن بعینہ اور دو حسن بغیرہ ان پانچوں کو شامل ہے وہ یہ ہے کہ ان سب کا حسن اس وجہ سے ہے کہ ان کی شرط میں حسن ہے۔ پس گویا کہ دو حسن بعینہ جیسے تصدیق اور نماز اور ایک ملحق جیسے زکوٰۃ، صوم، حج اور دو حسن بغیرہ جیسے وضو اور حدود میں حسن اس وجہ سے ہے کہ یہ افعال قدرت کے ساتھ مشروط ہیں اور اُس میں حسن ہے۔ پس اس قدرت کی شرط سے جس قدر اوامر شرع ہیں سب کا حسن بغیرہ صاف ظاہر ہے۔ فرق صرف اس قدر رہا کہ کسی میں ایک درجہ اور کسی میں دو چند حسن بغیرہ ہے ”قدرت“ دو قسم کی ہے۔ ایک ممکنہ یا مطلق وہ یہ کہ مامور مامور سے ادا کرنے پر قادر ہو اور کل امر کے ادا کرنے کی بھی شرط ہے۔

۱۵ مثلاً ظہر کے وقت چار رکعت پڑھنے پر قادر ہو۔ لیکن یہ ضرور نہیں ہے کہ اتنی قدرت حقیقت میں موجود

دوسری قسم قدرت کی کامل ہے اور اسی کو قدرت میسر بھی کہتے ہیں وہ یہ کہ مامور کے ادا کرنے میں وسعت اور سہولت ہو۔

بقیہ حاشیہ صفحہ (۲۲) بلکہ محض اُس کا وہم و گمان کافی ہے۔ مثلاً ظہر میں بقدر ادائے چار رکعت کے وقت حقیقتاً موجود ہونا ضروری نہیں ہے۔ محض اس قدر وقت کا وہم قدرت کے لئے کافی ہے پس اگر وہم کے مطابق حقیقتاً وقت موجود رہے تو ادا کرے ورنہ قضا کرے۔ پس اگر آخر وقت میں (ا) کا بالغ ہو گا یا کافر مسلمان ہو جائے یا عورت حیض یا نفاس سے پاک ہو جائے تو اُن پر نماز واجب الادا ہوگی۔ اس لئے کہ ممکن ہے کہ آفتاب ٹھیر جائے۔ پس اگر آفتاب فی الواقع ٹھیر جائے تو ادا کرے ورنہ قضا کرے اور آخر وقت سے مراد مقدار تحریر ہے۔

۱۵ جیسے زکوٰۃ کی ادائیگی میں اس وجہ سے کہ جب مالک نصاب ہو اور اُس کو ایک سال گزر جائے بہت سہولت ہے اور واجب کے ادا کرنے کے لئے اس قدرت کا دوام ضروری ہے۔ اسی وجہ سے وہ مال جس میں زکوٰۃ واجب ہوئی تھی ختم سال پر باقی نہ رہے تو زکوٰۃ باطل ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اب قدرت زکوٰۃ باقی نہیں رہی اسی طرح سے عشر اور خراج بھی پیداوار کے تلف ہو جانے کے بعد وجہ عدم قدرت واجب الادا نہیں رہتا۔ خلاف حج اور صدقہ فطر کے کہ یہ ادائے قدرت پر واجب ہوتا ہے۔ اس لئے اُس کے ادائے وقت اور سہولت نہیں ہے۔ لہذا یہ قسم اول سے متعلق ہے۔ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ اگر کوئی شخص مامور بہ کو بپا بندی تمامی شرائط و ارکان کے ادا کرے تو کیا اُس کی نسبت یہ حکم لگایا جاسکتا ہے کہ اُس کا وہ فعل جائز ہوا یا توقف کرنا چاہیے۔ بعض کہتے ہیں کہ تا وقتیکہ خارجی طور پر پانی کی طہارت وغیرہ معلوم نہ ہو جائے اُس وقت تک اُس فعل کی نسبت جواز کا حکم نہیں دیا جاسکتا۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ فقہاء کے نزدیک جواز کا حکم دیا جاسکتا ہے اور کراہیت کی نفی کی جاسکتی ہے۔ کیونکہ امتثال امر پورا ہو گیا اور اس سے زیادہ تکلیف والا ایطاعت ہے۔ اس کے بعد اگر کسی یقینی دلیل سے اُس کا فساد ظاہر ہو تو وہ اُس کا اعادہ کر سکتا ہے اور جب مامور بہ سے

(۱۲) باعتبار وقت کے بھی امر کی دو قسمیں ہیں۔ ایک مطلق جس میں وقت کی قید نہ ہو جب ادا کیا جائے اُس کا وہی وقت ہو ہمیشہ بطور ادا ہی ادا ہوتا ہے کبھی قضا نہیں ہوتا جیسے زکوٰۃ۔ جب اُس کا سبب پایا جائے اور شرط یعنی ایک سال گزر جائے اس کے بعد جب وہ زکوٰۃ ادا کی جائے ادا ہے کیونکہ اُس کے لئے کوئی وقت مقرر نہیں ہے اور اُس میں تاخیر کی وسعت ہے فوراً ہی واجب نہیں ہوتی اگر ایسا ہو تو ضرور اپنے موضوع کے مقصر ہوگی کیونکہ امر مطلق آسانی اور سہولت کے لئے موضوع ہے۔ بخلاف امر قید کے کہ اس میں اتنی گنجائش نہیں ہے۔ لہذا زکوٰۃ نہ دینے والا اُسی وقت گنہگار ہوگا جبکہ اُس پر علامات موت ظاہر ہوں اور زکوٰۃ نہ دے۔ دوسرے قسم امر کی (مقتید) ہے جو وقت کے ساتھ مقتید ہوتا ہے اُس کے چار اقسام ہیں۔ ایک یہ کہ ”مودعی“ یعنی ادائے طلب کا وقت ظرف ہو اور ادا کے لئے شرط ہو اور وجوب کا سبب ہو۔ وقت ظرف تو اس طرح ہوگا کہ مودعی۔ اس وقت میں اس طور پر ادا ہو کہ بعد ادائی وقت بچ کے شرط اس طور پر ہو کہ بپہر اُس کے مامورہ کی ادائی ممکن نہ ہو سبب وجوب اس طرح ہو کہ اُس وقت کے آنے پر مامورہ واجب ہو۔ جیسے کہ نماز جس کے لئے وقت ظرف بھی ہے۔ شرط بھی ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ (۲۳) وجوب کی علت معدوم ہو جائے تو اُس فعل کا جواز بھی باقی نہیں رہتا جس طرح کہ بنی اس۔ ایل کے زمانہ میں ناپاک عضو کا قطع فرض تھا۔ ہمارے زمانے میں اُس کی فرضیت منسوخ ہو گئی۔ لہذا اب اُس کا جواز بھی باقی نہیں رہا۔ صوم عاشورہ کی فرضیت منسوخ ہو گئی۔ اب جو اُس کا جواز باقی ہے وہ کسی اور دلیل یعنی حدیث سے ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ بعد تنسیخ فرضیت جواز باقی رہتا ہے جیسا کہ معترض کا خیال ہے۔

وجوب کا سبب یہی ہے اس لئے کہ نماز اگر حسب طریقہ مننون اول وقت ادا کی جائے تو انشاءً وقت تک وقت بچ سکتا ہے۔ لہذا وقت ظرف ہوا اور قبل از وقت نماز ادا نہیں ہو سکتی اس لئے کہ وقت شرط ہے۔ وقت متعینہ نماز کا آجنا سبب وجوب نماز ہے۔ لہ

دوسرے یہ کہ ”مودی“ کا وقت معیار اور اُس کے وجوب کا سبب ہو ”معیار“ سے مراد یہ ہے کہ پورا وقت اُس کی ادائی میں صرف ہو جائے کچھ باقی نہ بچے اس کی تمثیل صیام رمضان کی سی ہے۔ جس کے آتے ہی

۱۔ وقت کا پہلا حصہ وجوب کا سبب ہوتا ہے۔ اگر اول وقت ادا نہ کی جائے تو بعد کا حصہ سبب وجوب ہوتا ہے اگر اس میں بھی ادا نہ ہو تو حصہ سوچی ناقص تنگ وقت وجوب کا سبب ہوتا ہے۔ اگر اس میں ادا نہ ہو تو پورا وقت وجوب کا سبب ہو کر اُس کی قضاء کامل لازم آتی ہے۔ غرض کہ وجوب ادا کے لئے وقت کا ہر جزو سبب وجوب ہے اور وجوب قضا کے لئے سارا وقت سبب ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ناقص وقت میں کل کے عصر کی نماز نہیں ادا ہوتی کیونکہ کل وقت اُس کے وجوب کا سبب ہے جو کامل ہے اور کامل کی قضا ناقص طور پر کیونکر ادا ہو سکتی ہے۔ بخلاف آج کی عصر کے کہ وہ تنگ وقت میں بھی ادا ہو جاتی ہے کیونکہ خود ناقص وقت اُس کے وجوب کا سبب ہے۔ پس جس طرح واجب ہوئی اُسی طرح ادا کی گئی۔ قسم زیر بحث میں تعین نیت شرط ہے کہ فلاں نماز ظہر پڑھتا ہے کیونکہ وقت ظرف ہے اُس میں نماز و قنہ اور قضا، نوافل سب کے ادا کی گنجائش ہے اور اس خیال سے کہ اب وقت تنگ ہو گیا ہے دوسرے کسی نماز کے وقت میں گنجائش نہیں ہے۔ وقت کے تنگ ہو جانے سے تعین نماز کا ساقط نہیں ہوتا بلکہ ضرور تعین کرنا چاہیے نیز کسی شخص کے وقت کے کسی جزو میں بدیں طور تعین کر لینے سے کہ ابتدایا وسطیا و اخیر وقت میں میں فلاں نماز پڑھو لگایقین نہیں ہوتا تا وقتیکہ وہ اُس کو اُس وقت میں ادا نہ کرے جیسے قسم کا توڑ دینے والا کفارہ دینے میں مختار ہے جو چاہے کفارہ دے لیکن یہ اختیار کوئی چیز نہیں ہوتا تا وقتیکہ ادا نہ کرے۔

صیام واجب ہو جاتے ہیں۔ اور پورہ دن روزہ ہی میں صرف ہو جاتا ہے کچھ باقی نہیں بچتا۔

تیسری یہ کہ ادا کے لئے وقت معیار تو ہو لیکن سبب وجوب نہ ہو۔ جیسے قضا، صوم رمضان کو صوم کے لئے دن معیار تو ہے لیکن کوئی دن وجوب تھا کا سبب نہیں ہے بلکہ وہی گزشتہ رمضان سبب وجوب ہے۔

۱۔ چونکہ ماہ رمضان صوم کے لئے معیار ہے اسی لئے بجز صوم رمضان اور کوئی روزہ رمضان میں نہیں ادا ہو سکتا۔ نیز تعین نیت بھی اس میں اسی وجہ سے شرط نہیں ہے کیونکہ جب وقت میں بوجہ معیار ہونے کے کسی دوسرے صوم کی گنجائش ہی نہیں ہے تو اور روزہ بجز رمضان کے ہو ہی نہیں سکتا۔ لہذا اس نیت کی کہ (محل میں فرض روزہ رمضان کا رکھوں گا) کیا ضرورت ہے بلکہ مطلقاً روزہ کی نیت کافی ہے۔ اگر کسی شخص نے غلطی سے بجائے فرض کے نفل یا دوسری کوئی قضا واجب کی نیت کی تو اس کی یہ نیت لغو ہوگی اور رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا لیکن مسافر جس کے ذمہ فرضیت صوم رمضان کی ساقط ہو جاتی ہے اگر رمضان میں اور واجب الادا صوم کی جو اس کے ذمہ ہو نیت کرے تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک یہ نیت اس کی معتبر خیال کی جائے گی اور وہی ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہے۔ اور اگر مسافر رمضان میں نفل روزہ کی نیت کرے تو اس میں نام ابو حنیفہ رحمہ سے دور وایتیں ہیں ایک یہ کہ روزہ حسب نیت ہوگا۔ دوسری یہ کہ صوم رمضان ہوگا نیت غیر معتبر ہوگی۔ بخلاف مریض کے جس نیت سے ماہ رمضان میں روزہ رکھے گا رمضان ہی کے روزہ ہوں گے نیت کا کچھ اعتبار نہ ہوگا۔

۲۔ قضا کا سبب وہی ہوگا جو ادا کا سبب ہوگا۔ نیز مطلق نذر کے روزے بھی اسی قسم میں داخل ہیں بخلاف نذر عین کے روزہ۔ کہ جب تعین کے اس میں روزہ کے فوت ہونے کا بھی احتمال نہیں ہے کیونکہ خود وہ دن محل ہے۔ خلاف قسم اول و ثانی سنہ کہ ان میں بعد گزرنے اوقات کے نماز و روزہ کی قضا لازم آتی ہے۔

چوتھی یہ کہ وقت ایک وجہ سے تو معیار سے مشابہ ہو اور ایک وجہ سے ظرف سے مشابہ ہو لہذا یہ قسم مشابہ الحال ہے۔ جیسے کہ حج جس کا وقت عشرہ ذیحجہ ہے لیکن نہم ذیحجہ کو ادا کیا جاتا ہے چونکہ ادائی کے بعد وقت بچتا ہے لہذا وقت ظرف سے مشابہ ہے۔ اور اس وجہ سے کہ اس وقت میں ایک ہی حج ادا ہو سکتا ہے وقت معیار سے مشابہ ہے ۱۔

(۱۳) ”نہی“ بھی خاص کے اقسام سے امر کے مانند ہے جو کوئی شخص بدیٰ علو مرتبت اُس شخص سے کہتا ہے جسے اپنا تابع سمجھتا ہے کہ فلاں کام مت کر اور نہی عنہ میں صفت قبیحہ کا ہونا ضروری ہے اس لئے کہ مانعت کنندہ حکیم ہے اور حکیم بُرے ہی افعال سے منع کرتا ہے۔ قحج کی دو قسمیں ہیں (۱) بعینہ (۲) لغیرہ۔ بعینہ کی دو قسمیں ہیں (۱) وضعی (۲) شرعی۔ وضعی یہ کہ قطع نظر شرع کے عقلاً بھی قباحت کے لئے موضوع ہو جیسے کفر قطع نظر اس کے

۱۔ خلاف نماز کے کہ ایک ہی وقت میں مختلف نمازیں پڑھی جاسکتی ہیں۔ اب ابو یوسف رحمہ کے نزدیک بعد فرضیت اولیٰ ہی سال میں حج کرنا ضروری ہے کیونکہ زندگی ایک موہوم شے ہے بخلاف امام محمد رحمہ کے کہ وہ اُس کو ضروری نہیں خیال کرتے بلکہ اُس شخص کو اختیار ہے کہ دوسرے تیسرے سال ادا کرے اسی وجہ سے اُن کے نزدیک وہ شخص جس نے فرض حج نہیں کیا گناہ گار اُس وقت ثابت ہوتا ہے جبکہ علامات موت اُس پر ظاہر ہوں یا یہ کہ مر جائے لیکن باتفاق صاحبین جب وہ شخص حج کر لیا ادا ہی ہو گا قصداً ہو گا اور حج مطلق حج کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے لیکن اگر حج نفل کی نیت کرے حالانکہ فرض ادا کرنا ہے تو فرض نفل کی نیت سے ادا نہیں ہوتا ہے چونکہ حج کا وقت معیار سے مشابہ ہے اس لئے مثل صوم کے مطلق حج کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے اور چونکہ وہ ظرف سے بھی مشابہ ہے اس لئے نماز کی نفل کی نیت سے فرض نہیں ادا ہو سکتا۔



کہ شرعاً قبیح ہے۔ عقل سلیم بھی اس بات کو تسلیم نہیں کرتی کہ اپنے منعم کی کفران اور اپنے محسن کی ناشکری قبیح فعل نہ ہو۔ ”شرعی“ یہ کہ اُس میں قباحت اس وجہ سے ہو کہ شرع نے اُس فعل کو ناجائز قرار دیا ہے۔ گو عقلاً کوئی قباحت نہ ہو۔ جیسے آزاد کا فروخت کرنا۔ چونکہ بیع دراصل لغتاً قباحت کے لئے موضوع نہیں ہے کیونکہ وہ مبادلہ ایک مال کا دوسرے مال کے ساتھ ہے۔ پس عقلاً یہ بیع ناجائز نہیں ہے لیکن اس وجہ سے کہ شرع نے شخص آزاد کو مال نہیں قرار دیا ہو۔ اس وجہ سے یہ بیع ناجائز ہو گئی۔ قبح لغیرہ کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ منہی عنہ میں وہ قبح بطور ایسے وصف لازمی کے ہو کہ اُس سے غیر منفک ہو۔ جیسے عید الضحیٰ کے دن روزہ رکھنا اگرچہ روزہ فی نفسہ ایک عبادت ہے لیکن چونکہ وہ دن اللہ کی ضیافت کا ہے کھانے پینے کا حکم ہے۔ روزہ حرام ہے۔ پس اس میں قبح لغیرہ ہوا۔ چونکہ وقت صوم اپنے مودی کے لئے معیار ہے جیسا کہ اوپر اس کی تفصیل ہو چکی ہے۔ اس لئے کوئی جزو صوم کا ایسا نہ رہے گا جو وصف قباحت سے خالی ہو جس سے قباحت کا غیر منفک ہونا صاف ظاہر ہے۔

دوسرے یہ کہ بعض وقت تو وہ وصف قباحت منہی عنہ سے جدا ہوتا ہو اور بعض وقت اُس سے ملتا رہتا ہو جیسے بیع جمعہ کی اذان کے وقت اگرچہ بیع فی نفسہ ایک امر مشروع ہے لیکن جمعہ کی اذان کے وقت بمصداق فاسعوالی ذکر اللہ و ذر والبیع اُس وقت بیع

نا جائز ہے اس لئے اس کی قباحت نغیرہ ہے ۱۵  
 پہلی قسم کا نام وصف ہے دوسرے کا مجاز ہے افعال حیثہ سے ممانعت قسم اول  
 پر محمول کی جائیگی۔ افعال حیثہ سے وہ افعال مراد ہیں جن کی ماہیت اور جن کے  
 معانی قدیم حالت پر باقی ہیں جس طرح کہ قتل و زنا و شراب خواری ان کے معانی  
 علیٰ حالہ قائم ہیں جس طرح قبل شرع تھے۔ اور امور شرعیہ سے ممانعت قسم دوم پر  
 محمول کی جائے گی یعنی جن کے اصلی معانی بعدہ و دشرع علیٰ حالہ باقی نہ رہے  
 ہوں ۱۶

پس جس وقت ان افعال کی نہی مطلق ہو تو بصورت عدم مانع وہ نہی قبح و صنفی پر  
 محمول کی جائے گی کیونکہ قبح اس اقتضا سے ثابت کیا گیا ہے کہ ناہی حکیم ہے  
 پس وہ قبح اس طور پر متحقق نہ ہوگا جس سے مقتضایہ نہی باطل ہو جائے۔  
 (۱۴) ”عام“ وہ لفظ ہے جس میں افراد متفق الحد و شمولاً داخل ہوں نہ بطور

۱۵ اب اگر اس بیج کی وجہ سے جمعہ کی سہی متروک ہو جاوے تو اس وقت ضرور اس میں قباحت پیدا ہو جائیگی  
 اور اگر اس بیج کی وجہ سے ترک سہی نہ ہو بدیں طور کہ ایک ایسی کشتی میں جو جامع مسجد کو جارہی ہے بائع و مشتری دونوں  
 سوار ہوں اور ازاں ہو گئی ہو اور وہ خرید و فروخت کریں تو جائز ہے کیونکہ سہی متروک نہیں ہوئی۔ کشتی اپنی رفتار  
 پر جارہی ہے ان کی خرید و فروخت سے اس کی رفتار میں کوئی نقصان واقع نہیں ہوتا۔ پس اس وقت اس بیج  
 سے قبح کا پیدا ہونا صاف ظاہر ہوگا۔

۱۶ جیسے صوم اصل میں اس کے معنی رکنے کے ہیں لیکن بعد و دشرع اس میں بہت چیزیں بڑھادی گئیں مثلاً کھانے  
 پینے کی چیزیں جماع وغیرہ سے رکنا چاہیے اسی طرح نیت وغیرہ اور شرائط و مفصلات صوم اور جیسے صلوات اس کے اصلی معنی  
 دعا کے ہیں لیکن شرع نے اس میں بہت چیزیں مثل رکوع بعد قیام و غیرہ بڑھادیں اسی طرح بیج اجارہ وغیرہ۔

بدلیت ” متفق الحدود “ وہ افراد ہیں جو صدق میں متفق ہوں (یعنی وہ کلی جو لفظ کا مدلول ہو) اور اس کا بھی حکم ہے کہ اس کی دلالت مدلول پر قطعی ہو اور غیر کا احتمال باقی نہ رہے۔ پس قطعیت میں عام خاص کے مساوی ہے اور عام سے خاص کی تثنیخ جائز ہے۔ اس لئے کہ نسخ کے لئے نسخ کی تساوی شرط ہے لیکن اگر عام کے ساتھ منحصص معلوم المراد یا منحصص مجہول المراد بھی ہو تو عام قطعی نہیں رہے گا۔ لیکن اس سے بہ شبہ استثنا اور تثنیخ حجت عملاً ساقط ہو جائے گی اس کی مثال ویسی ہی ہوگی جیسی کہ کوئی شخص ایک ہزار پر دو غلاموں کو بیع کرے اور ایک غلام کی نسبت بائع اختیار رکھے کہ چاہے تو بیع فسخ کر سکے اور اس کی قیمت بھی بیان کر دے۔ عام سے متعلق یہ بھی کہا گیا ہے کہ عام سے (تخصیص) حجت ساقط ہو جاتی ہے اور یہ تخصیص استثنا مجہول کے مانند ہے اس لئے کہ استثنا اور تخصیص سے یہ بیان مقصود ہوتا ہے کہ مخصوص عام میں داخل نہیں ہے اس کی مثال اُس بیع کی سی ہوگی جو بجا و ضمنہ واحد ایک جز و عید کے ہوئی ہو۔ عام سے متعلق باعتبار نسخ یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ ویسا ہی باقی رہے گا جیسا کہ تخصیص کے قبل تھا اس لئے کہ منحصص اور نسخ بنفسه مستقل ہیں بخلاف استثنا کے جو بنفسه مستقل نہیں ہے اس صورت میں عام منحصص اُس بیع کے مانند ہو گا جو دو غلاموں بیع عقد واحد میں ہو اور قبل از تسلیم ایک غلام مر جائے۔

عام کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ صیغہ اور معنی دونوں عام ہوں اور شمول پر دال اس طور پر کہ صیغہ جمع کا ہو اور معنی بھی ایسی ہی سمجھے جائیں۔ دوسرے یہ کہ صیغہ جمع پر دال نہ ہو صرف معنی جمع کے ہوں۔ اول کی مثال رجال ہے کہ جمع کا صیغہ ہے

اور دوسرے کی مثال لفظ قوم ہے الفاظ ”من“ و ”ما“ عموم کے لئے موضوع ہیں۔ محض بعروض قرآن خصوص میں مستعمل ہوتے ہیں مگر دراصل عموم ہی کے لئے ہیں۔ ”من“ ذوی العقول میں عام طور پر مستعمل ہوتا ہے اور (ما) غیر ذوی العقول میں پس اگر کوئی شخص کہے من شاء من عبیدی العتیق فقہو۔ اور اُس کے سب عبد عتق چاہیں تو سب آزاد ہو جائیں گے۔ اس لئے کہ کلمہ من عام ہے۔ اگر کوئی شخص اپنی لونڈی سے کہے کہ (ان کان مافی بطنائک غلاماً فانت حرّ) اور لونڈی لڑکا اور لڑکی جننے تو آزاد نہ ہوگی اس لئے کہ ”ما“ عموم کے لئے ہے جس کی وجہ سے معنی یہ تھے کہ اگر کل تیرے پیٹ میں لڑکا ہے۔ حالانکہ ولادت سے ظاہر ہو گیا کہ اُس کے پیٹ کا بعض لڑکا تھا شرط پوری نہ ہوئی۔ اور ماکبھی من کے معنی میں بھی مجاز آتا ہے اور ذوی العقول کے صفات میں بھی آتا ہے۔ اول کی مثال (والسّماء وما بئناھا) اور ثانی کی مثال (فانکھوا مطاب لکم)

اور کلمہ کل اپنے افراد پر بسبیل افراد محیط ہوتا ہے نہ بسبیل اجتماع اور کلمہ کل جن کے ساتھ ہوتا ہے انہیں عام کر دیتا ہے اگر کل اسم منکر کے ساتھ ہوگا تو اُس کے افراد بھی عام ہو جائیں گے اور اگر معرف کے ساتھ ہوگا تو اُس کے اجزاء بھی عام ہو جائیں گے تا آنکہ ان قولوں میں بھی علمائے صدق و کذب نکالا ہے۔ ایک قول ”کل رمان ماکول ہے“ اور دوسرا قول ”کل الرمان ماکول ہے“ قول اول صحیح ہے اس لئے کہ ہر نار کھانے کے قابل ہوتا ہے اور قول دوم غلط ہے نار بالکلیہ نہیں کھایا جاسکتا اُس کا پوست کھانے کے قابل نہیں ہوتا۔

جب کلمہ کل کے ساتھ لفظ مالو ملایا جائے اور کلمہ کہا جائے تو تمامی افعال کی تنمیں کا موجب ہوگا اور اس میں اسما کا عموم ضمتاً ثابت ہوگا جیسے کہ اُس میں بوجہ عموم اسما عموم افعال ضمتاً ثابت ہوتا ہے۔ اور کلمہ ”جميع“ اپنے افراد کا موجب بر سبیل اجتماع ہے نہ بر سبیل انفراد۔ جب یہ کہا جائے کہ (من دخل هذا الحصن اولاً فله من النفل كذا) اور دس آدمی معاً داخل ہوں تو اُن کے لئے نفل واحد ہوگا یعنی اُن میں نفل مشترک ہوگا اس لئے کہ یہ وعدہ اُن لوگوں کے واسطے ہے جو حصن میں داخل ہوں اور اگر بجائے لفظ جميع کلمہ کل کہا جائے اور دس آدمی داخل ہوں تو ہر ایک کو نفل کامل ملیگا۔ اس لئے کہ وعدہ ان لوگوں کے واسطے جو حصن میں داخل ہوں بشرطیکہ ان میں کوئی مسبوق نہ ہو اور وہ لوگ سب احتیاطاً داخل ہوں اور اگر بجائے لفظ جميع کلمہ کل کہا جائے اور دس آدمی داخل ہوں تو ہر ایک کو نفل کامل ملیگا۔ اس لئے کہ یہ وعدہ ہر ایک سے ہے اور اگر من دخل هذا الحصن کہا جائے اور دس آدمی داخل ہوں تو کوئی نفل کا مستحق نہ ہوگا۔ ”نکرہ“ نفی کے مقام پر عام ہوتا ہے سب افراد کی نفی کرتا ہے اور اثبات کے مقام پر خاص ہوتا ہے لیکن مطلقہ ہوتا ہے مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نکرہ اثبات کے مقام پر بھی عام ہوتا ہے تا آنکہ امام محمد رحمہ اللہ نے اُس رقبہ کے عموم کے واسطے فرمایا ہے جو کفارہ ظہار میں مذکور ہے

لشخص مسلم جب اپنی بیوی یا اُس کے کسی عضو کو اپنی ماں یا اُس کے کسی عضو سے یا اُن عورتوں سے جو اس پر حرام ہیں یا اُن کے اعضاء سے تشبیہ دے تو یہ فعل ”ظہار“ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص اپنی زوجہ سے یہ کہے کہ تو میری ماں کی مانند ہے یا تیری بیٹی یا تیرا نصف جسم میری ماں کے جسم کے مانند ہے تو اس طرح کہنے سے اس کی بیوی

اور نگرہ جب صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو تو عام ہوگا جیسے کہ حلف کنندہ کہے کہ واللہ لا اکلم<sup>۱</sup> (یعنی اللہ تعالیٰ کی قسم ہے کہ میں سوا کوئی کسی سے بات نہ کروں گا) یا کوئی کہے کہ واللہ لا اقر بکماء<sup>۲</sup> (یعنی اللہ تعالیٰ کی قسم ہے کہ میں تم دونوں عورتوں کے ساتھ مقاربت نہ کروں گا مگر جس دن میں تمہارے ساتھ قربت کروں گا اُس دن میں قربت کروں گا) پس یہ قول ایلا نہ ہوگا اور ہمیشہ مانع قربت نہ ہوگا۔ علیٰ ہذا جب کوئی کہے اے عبیدی ضربک فہو حر اور تمام عبید اُس کے مخاطب کو ماریں تو تمام عبید آزاد ہو جائیں گے اس لئے کہ امی ”عام“ ہے جس میں ہر مارنے والا شامل ہوگا علیٰ ہذا لام تعریف اسم کے ساتھ ہو اور ایسی تعریف کا احتمال نہ ہو جو بمعنی عہد ہو تو مستوجب عموم ہوگا۔ تا آنکہ جمعیت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور جمع کے معنی مفرد کے ہو جائیں گے جب لام جمع پر آئیگا دونوں دالالتوں میں سے ایک دلالت تعریف ہے جو لام ہے اور دوسری دلالت جمعیت ہے وہ صیغہ ہے اگر کوئی شخص یہ حلف کرے کہ لایترجہ لئسا پس وہ ایک عورت سے بھی نکاح میں حلف شکن ہوگا اس لئے کہ لام جمع پر بمقام نفی واقع ہوا ہے لہذا تمام افراد کی نفی کرتا ہے اور

بقیہ حاشیہ صفحہ (۳۲) اس پر حرام ہو جاتی ہے تا وقتیکہ اس کا کفارہ نہ دے اس باب میں امام شافعی کا خیال ہے کہ کفارہ ظہار میں تو غلام کا آزاد کیا جانا عام ہے خواہ مسلمان ہو یا کافر۔ جیسا کہ ارشاد جناب باری جل علاہ شانہ سے مستنبط ہوتا ہے۔ (فتح پررقبہ)

۱۔ اگر کوئی شخص اس طور پر قسم کھائے کہ چار ماہ تک وہ اپنی زوجہ کے ساتھ ہم بستر نہ ہوگا تو ایسی حلف مطلق فقہاء میں ”ایلا“ کہلاتی ہے۔

نکرہ جب معرفۃً اعادہ کرے گا تو ثنائی عین ہوگا اور دونوں کا مصداق ایک ہوگا اور جب نکرہ نکرۃً اعادہ کرے گا تو ثنائی غیر اولیٰ ہوگا اور معرفہ جب معرفۃً اعادہ کرے تو ثنائی میں اولیٰ ہوگا اور جس شے پر تخصیص منتہی ہوتی ہے اُس کی دو قسمیں ہیں ایک وہ لفظ جو اپنے صیغہ کے ساتھ مفرد ہو یا مفرد کے ساتھ ملحق ہو جیسے کہ ”المرءۃ“ مفرد کی مثال اور اقسام ملحق کی مثال ہے۔ دوسرے ثلثہ ہے جو بروئے صیغہ و معنی جمع ہے اس لئے کہ باجماع اہل لغت ادنیٰ جمع ثلثہ ہے۔ (۱۵) ”مشتک“ وہ لفظ ہے جو بربیل بدل افراد مختلف اکحد و دیگر مثل ہو یعنی ان حقائق مختلفہ کے واسطے مونسوخ ہو جو با وضاع متعبر وہ ہوں اور استعمال میں ان حقائق پر بربیل بدل جارمی ہو اور مشترک کا حکم یہ ہے کہ عمل میں توقف کیا جائے تاکہ اُس کے دو معانی میں سے جن میں وہ مشترک ہے کسی کے وجوہ مرجع معلوم ہوں اور وجوہ مرجع پر عمل کیا جائے۔

(۱۶) ”مؤول“ وہ لفظ مشترک ہے جس کے وجوہ میں سے ایک کی ترجیح رائے غالب سے متحقق ہو اور جمہور کے نزدیک مؤول وہ لفظ ہے کہ اُس کے معنی حقیقی ہوں یا مجازی دلیل ظنی سے مرجع قرار پائیں خواہ غالب رائے ہو یا خبر واحد ہو۔

(۱۷) ظاہر اُس کلام کا نام ہے جس سے صیغہ کے ساتھ سننے والوں پر مراد ظاہر ہو اور اُس کا حکم یہ ہے کہ لفظ سے جو معنی ظاہر ہوں اُس پر عمل کیا جائے۔

(۱۸) ”نص“ اُس کلام کو کہتے ہیں جس میں متکلم نے ظاہر پر توضیحاً کچھ

ایزا دیکھا ہو نہ نفس صیغہ میں (یعنی نفس صیغہ سے وہ معنی مفہوم نہ ہوں بلکہ متکلم کے ایزا دمی قرینہ سے مفہوم ہوں جیسے کہ (جاء فی القوم) قوم میں آنے پر نص ہے۔ اور (سرائیت فلا نأحین جاء القوم) رویت پر نص ہے نص اور ظاہر میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوتی ہے۔ نص کا حکم یہ ہے کہ اُس سے اُن معنی پر جو واضح ہوں اور ایسی تاویل پر محتمل ہوں جو مجاہد کے معنی رکھتے ہوں عمل واجب ہے۔ جیسے کہ آیت (فأنكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع) سے ظاہر ہے جو بقرینہ عدد میں نص ہے۔ (۱۹) مفسرہ کلام ہے جس میں نص پر توضیحاً کچھ ایزا د ہو اس طور پر کہ اُس میں تاویل و تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے اُس کا یہ حکم ہے کہ با احتمال نسخ اُس پر عمل واجب ہے جیسے آیت (فسجد الملائکہ کلہم اجمعون الا ابلیس) سے ظاہر ہے لفظ کلہم سے تخصیص کا احتمال اور لفظ (اجمعون) سے تاویل کا احتمال منقطع ہو گیا ہے۔

(۲۰) ”محکم“ وہ کلام ہے جس سے مراد نسخ و تاویل سے محفوظ کی گئی ہو اور اُس کا حکم یہ ہے کہ بلا احتمال نسخ اُس پر عمل واجب ہے۔ جیسی کہ آیت

۱۔ خداوند کریم نے نبی فرمایا (فسجد الملائکہ) کہ ملائکہ نے سجدہ کیا تو یہ امر ظاہر ہو گیا کہ سجدہ ملائکہ سے آدم کی تعظیم کی گئی مگر یہاں تخصیص کا احتمال تھا کہ شاید بعض ملائکہ نے سجدہ نہ کیا ہو تو فرمایا (کلہم) سبہوں نے سجدہ کیا۔ اور پھر یہاں تاویل کا احتمال پیدا ہوتا تھا کہ سب ملائکہ نے مل کے سجدہ کیا یا علیحدہ علیحدہ تو خداوند تعالیٰ نے اس احتمال کو بھی دفع فرمایا یعنی (اجمعون) ارشاد فرمایا۔ یعنی سبہوں نے ایک ساتھ سجدہ کیا۔ علیحدہ علیحدہ متفرق نہیں۔ بعد تفسیر جمیع احتمالات منقطع ہو گئے اس لئے اُس کو کلام مفسر کہتے ہیں۔



(ان اللہ بكل شئ علیم) محکم ہے۔ یا یہ حدیث (الجهاد ماض الی یوم القیامہ) محکم کی دو قسمیں ہیں (۱) لعینہ (۲) لغیرہ۔ لعینہ وہ ہے جس کی ذاتی معافی کی تنبیخ کا احتمال منقطع ہو جیسی کہ آیات توحید و صفات باری جل و علی شانہ میں اور اگر احتمال نسخ اس وجہ سے منقطع ہو کہ اب نسخ کا موقعہ باقی نہیں ہے رسول صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے جا چکے ہیں تو وہ محکم لغیرہ ہے۔

(۳۱) ”خفی“ وہ کلام ہے جس کی مراد کسی عارض کی وجہ سے خفی ہو گئی اور عارض مامور منہ سے ہو اُس کی مراد بلا غور نہیں معلوم ہو سکتی اُس کا حکم بھی یہی ہے کہ اُس پر غور کیا جائے کہ اختفا کی وجہ کیا ہے زیادتی معنی وجہ اختفا ہے یا کمی معنی اس پر غور کرنے سے مراد معلوم ہو سکتی ہے جیسی کہ آیت سرقہ (اللسارق واللسارقه فاقطعوا ایدیہما) طرار اور نباش کے حق میں۔

لہذا وہ ذکریم کا ارشاد ہے (اللسارق واللسارقه فاقطعوا ایدیہما) چور (سارق) کے ہاتھ کاٹ ڈالو خواہ مرد ہو یا عورت۔ اس آیت سے یہ بات تو ظاہر ہے کہ چور کے ہاتھ کاٹنے واجب ہیں مگر طرار (اچھا چاب کترا) اور نباش (رکن چور) کے لئے کوئی حکم اس سے ظاہر نہیں ہوتا اس لئے کہ اہل زبان کے عمارہ میں ان دونوں کو سارق نہیں کہا جاتا بلکہ ان کے لئے دوسرے جداگانہ نام ہیں (یعنی طرار اور نباش) اور آیت میں صرف سارق کا ذکر ہے۔ آیت سے ان دونوں کے لئے کوئی حکم معلوم نہیں ہوتا۔ مگر جب غور کیا گیا تو معلوم ہوا کہ طرار کا جو یہ خاص نام رکھا گیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ معنی سرقہ کے طرار میں بیشی و زیادتی پائے جاتے ہیں اس لئے کہ سرقہ کی تعریف تو صرف اسی قدر ہے کہ کسی مال محفوظ کو پوشیدہ طور پر کوئی لے لے مگر طرار تو مالک کو غفلت میں ڈال کر ایسے شخص کا مال چراتا ہے جو بیدار رہتا ہے اور مال کی حفاظت میں لگا رہتا ہے۔ اور اسی طرح نباش جس کا نام اس وجہ سے رکھا گیا ہے کہ اُس کی فعل میں معنی سرقہ کے کسی پائے جاتے ہیں اس لئے کہ وہ مردوں کا مال چراتا ہے جن میں حفاظت مال کی تابانی نہیں

(۲۲) ”مُجْمَل“ وہ کلام ہے جو مختلف المعانی ہو اور اُس کی مراد اُس کے معانی میں داخل ہو یعنی منجملہ متعدد معانی کے کوئی ایک معنی مراد ہو اور حکم اُس کا یہ ہے کہ اُس کے مراد کی حقیقت کا یقین رہے پھر اُس کے معانی میں غور کیا جائے تا آنکہ مراد مستنبط ہو جیسی کہ آیت (فَاَتَوْا حُرَّثًا كَرَامًا) میں (رالی) مشکل ہے جو بمعنی (من این) بھی آتا ہے اور بمعنی (کیف) بھی اور یہ غور طلب ہے کہ آیت مذکورہ میں کیا معنی ہیں۔ بمعنی (من این) تو ہو نہیں سکتے۔ اس لئے کہ اُن میں لواطت کی حلت قرار پاتی ہے البتہ بمعنی (کیف) ہو سکتا ہے۔

(۲۳) ”مُجْمَل“ وہ کلام ہے جو کثیر المعانی ہو اس وجہ سے یا بوجہ مصطلحہ ہونے کے اُس کی مراد مشتبه ہو اور نفس عبارت سے معلوم نہ ہو سکے بلکہ استفسار کی ضرورت ہو جس کے بعد غور و فکر کرنا پڑے اس کا حکم یہ ہے کہ اُس کی مراد کی حقیقت کا معتقد رہے اور جب تک کہ اُس کی مراد ظاہر نہ ہو اُس پر عمل میں توقف کیا جائے جیسی کہ آیت (اِنَّ الْاِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَاِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا) میں ”ہلوع“ ”مُجْمَل“ ہے جس کی تفسیر خدا تعالیٰ نے اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ سے فرمادی۔ یا آیت (وَاقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَآتُوا الزَّكٰوةَ) میں صَلٰوةٌ وَزَكٰوةٌ۔ مجمل الفاظ ہیں اس لئے کہ صَلٰوة کے معنی لغت میں دُعا کے ہیں اور صرف لفظ صَلٰوة سے یہ نہیں معلوم ہو سکتا

بقیہ حاشیہ صفحہ (۳۶) ہوتی پس طرا کا نامہ کاٹنے کا حکم دیا گیا اس لئے کہ اُس کے فعل میں معنی سرقہ افراط کے تھے موجود تھے اور چونکہ نباش کے فعل میں معنی سرقہ پیشی کے ساتھ نہیں تھے اس لئے وہ سارق کے مساوی نہیں سمجھا گیا نہ اُس کے نسبت قطع بد کا حکم دیا گیا۔

کہ کونسی دعا مراد ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اقوال اور افعال سے بخوبی اُس کی تفسیر فرمادی۔ علی ہذا زکوٰۃ کے۔

(۲۴) ”مثابہ“ وہ کلام ہے جس سے اُس کی مراد کی معرفت کی امید منقطع ہو جائے۔ اس کا بھی حکم یہ ہے کہ قبل از انکشاف مُراد بھی اس کی حقیقت کا معتقد رہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ ہے کہ جس کے معنی بھی نہیں معلوم ہو سکتے جیسے کہ حروف مقطعات اوائل سور۔ الہم۔ حم۔ وغیرہ۔ دوسری قسم وہ ہے کہ بروئے لغت معنی تو معلوم ہوتے ہیں مگر جو مراد مقصود بیان ہے وہ نہیں معلوم ہو سکتی۔ جیسی کہ (ید اللہ) یا (وجہ اللہ) یا (الرحمن علی العرش استوی) وغیرہ۔

(۲۵) ”حقیقت“ اس کا نام ہے کہ جو لفظ جس معنی کے لئے موضوع ہے اُس سے وہی معنی مراد ہوں۔ وضع کا مفہوم تعین معنی لفظ ہیں اگر اہل لغت کا تعین ہو تو وضع لغوی ہوگی اور اگر شارع کا تعین ہے تو وضع شرعی ہوگی اور اگر کسی مخصوص قوم کا تعین ہے تو وضع عرفی ہوگی حقیقت کا حکم موضوع لہ کا وجود ہے خواہ عام ہو یا خاص جیسا کہ آیت (یا ایہا الذین آمنوا ارکعوا) و (لا تقربوا الزنا) میں رکوع اور زنا باعتبار فعل کے خاص ہے اور باعتبار فاعل کے عام ہے۔

(۲۶) ”مجاز“ اسے کہتے ہیں کہ جو لفظ جس معنی کے لئے موضوع ہو اُس کے غیر معانی اُس سے مراد ہوں جو بلحاظ اُس مناسبت کے ہوں جو موضوع لہ اور غیر موضوع لہ میں ہو اس کا حکم یہ ہے کہ جس سے استعارہ

کیا گیا ہے اُس کا وجود ہو۔ خاص ہو یا عام۔

(۲۷) ”صریح“ وہ لفظ ہے جس سے اُس کی مراد بخوبی ظاہر ہو خواہ وہ حقیقی ہو یا مجازی جیسی کہ (آیت حر) جس سے مراد ازالہ رِق حقیقہ ظاہر ہے یا (انت طالق) جس سے مراد ازالہ نکاح میں حقیقہ ظاہر ہے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ حکم کا تعلق بنفسہ کلام سے ہو اور وہ قائم مقام معنی ہوتا آنکہ نفاذ حکم میں قصد سے بھی مستغنی ہو۔

(۲۸) ”کنایہ“ وہ لفظ ہے جس کی مراد مخفی رہے۔ بغیر قرینہ کے سمجھ میں نہ آ سکے خواہ وہ حقیقی ہو یا مجازی۔ جیسے الفاظ ضمیر۔ (انا) و (انت) اس کا حکم یہ ہے کہ اُس پر عمل بلا نیت لازم نہیں ہوتا۔

(۲۹) ”استدلال بعبارة النص“ اُس عمل کا نام ہے جو ظاہر کلام کے مقصود اصلی کے ساتھ ہو جیسی کہ آیت (فانکحوا ما طاب لکم من النساء) سر استدلال جو ضرور عبارت نص اور ظاہر ہے گو اباحت نکاح میں نص نہ ہو عدد میں نص ہو۔ جو نکاح میں مقصود اصلی ہے۔

(۳۰) ”استدلال باشارة النص“ وہ عمل ہے جو باعتبار لغت کے نظم سے ظاہر ہو۔ لیکن جو کچھ نظم سے ظاہر ہو مقصود کلام نہ ہو اور نہ سیاق نص سے وہ مفہوم ہو یہ جمیع وجوہ سے ظاہر ہو (یعنی صرف اشارہ نص سے مستنبط ہو جیسی کہ آیت (و علی المولود له ردقهن وکسوتهن) عبارت و اشارت نص کی مثال ہے جس کے سیاق عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مولود کی ماں کا نفقہ مولود کے باپ کے ذمہ ہے اور اُس میں اس کا بھی اشارہ ہے کہ نسب باپ سے

منسوب ہے۔ (ان دونوں کی دوسری مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے بالا راہہ زید کو دیکھا۔ جس کے دائیں خالہ اور بائیں ولید تھا وہ اُسے بلا قصد اور بلا التفات نظر آگئے تو رویت زید عبارت کے مانند ہے اور رویت خالد و ولید اشارت کے مانند ہے۔ عبارت نص کی دلالت اور اشارت نص کی دلالت ایجاد میں مساوی ہے۔ البتہ جب تعارض واقع ہو تب دلالت اشارت نص پر دلالت عبارت نص مرجح ہوگی۔ جیسی کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ (اھن ناقصات عقل و دین) نقص دین سے متعلق عورتوں کے استفسار پر حضرت نے فرمایا تھا کہ (تقعد احدیکن شطر دھرہا فی قصر بیتھما لا تصوم ولا تصی) اور ”شطر“ کے لغت میں نصف کے معنی ہیں جس سے اشارہ مستنبط ہوتا ہے کہ اکثر حیض کی مدت نصف ماہ ہے۔ لیکن دوسری حدیث یہ ہے کہ (قل الحیض للجاریتۃ البکر والثیث ثلاثۃ ایا م ولیالیھا والاکثرۃ عشرۃ ایا م)

جس کی عبارت سے نص اکثر حیض کی مدت دس روز ظاہر ہوتے ہیں اور دلالت عبارت کو دلالت اشارت پر ترجیح ہے۔ لہذا یہی صحیح ہوا کہ اکثر حیض کی مدت دس روز قرار پائی جس طرح عبارت عام ہوتی ہے اشارت بھی عام ہوتی ہے۔

(۴۱) ”دلالت النص“ سے وہی امر ثابت ہوتا ہے جو لغتہً معنی نص سے مستنبط ہونہ بطور اجتہاد۔ جیسی کہ آیت (ولا تقل لھا اف) میں ماں باپ کو ”اف“ کہنے کی خدا تعالیٰ نے مانعت فرمائی ہے۔ جس سے بلا اجتہاد

اس امر کے بھی واقفیت حاصل ہوتی ہے کہ اُن کا مارنا بھی حرام ہے باستثنائے  
تعارض دلالت نص سے بھی اُسی طرح اثبات ہوتا ہے جس طرح اشارت نص  
سے ہوتا ہے۔ پس دلالت نص سے بلا قیاس کے حدود و کفارات کا اثبات  
ہو سکتا ہے اور دلالت نص سے جو کچھ ثابت ہو اُس میں تخصیص کا احتمال نہیں  
ہو سکتا۔ اس لئے کہ اُس میں عموم نہیں ہے۔

(۳۲) ”باقضائے نص“ جو ثابت ہوتا ہے اُس میں نص پر عمل بغیر اس کے  
نہیں ہوتا کہ معنی مقتضی نص پر مقدم ہوں۔ اس لئے کہ برہانائے صحت معنی نصانی  
مقتضیہ کے نص مقتضی ہوتی ہے اور بذریعہ اقصا کنندہ کے معنی مقتضی نص پر  
مضاف ہوتی ہیں۔ لہذا اُسی طرح ثابت بھی ہوتی ہیں۔ جیسی کہ نص سے ثابت  
ہوتی۔ مقتضی کی مثال آیت (فتح یرقبہ) ہے جس میں حکم تحریر رقبہ کفارہ  
کے لئے ملک کا مقتضی ہے مگر آیت میں ملک مذکور نہیں ہے حالانکہ وہ مقتضی  
ہے اور تحریر رقبہ مقتضی ہے۔ اور مقتضی کا حکم جو ملک ہے اُس مقتضی کے ساتھ  
ثابت ہے۔ جو مقتضی کے ساتھ ثابت ہے۔

مقتضی کی علامت یہ ہے کہ اُس کے ظہور سے مقتضی متغیر نہ ہو جائے جیسے کہ  
کوئی کہے کہ (ازا کلت فعبدی حراً) پس جب مقتضی مقدر کیا جائے گا تب  
جملہ مذکورہ یہ ہو جائیگا (ازا کلت طعاماً فعبدی حراً) اور باقی کلام نہ لفظ متغیر  
ہو گا نہ معناً۔ البتہ محذوف سے ضرورتیں ہوگا جیسی کہ آیت میں ہے (روا سال القیل  
جس میں لفظ (اہل) جب مقدر قرار دیا جائے تو قریہ سے سوال اہل قریہ  
پر متحول ہو جائے گا۔

اقتضائے نص سے اثبات ویسا ہی ہے جیسا کہ دلالت نص سے اثبات ہے۔ حکم قطعی کے ایجاب میں دونوں مساوی ہیں۔ لیکن معارضہ کے وقت اقتضائے نص پر دلالت نص مرجح ہوتی ہے۔ جیسا کہ اس حدیث سے ظاہر ہے۔ (حیتہ ثمر اقرصیدہ ثمر اغسلیدہ بالماء) جو اقتضائے نص کے لحاظ سے اس امر پر دال ہے کہ نجاست بجز پانی کے نہیں دھل سکتی۔ اور دلالت نص کے لحاظ سے اس امر پر دال ہے کہ مائعات سے نجاست کا دھونا جائز ہے اس لئے کہ مائعات سے دھلنا ممکن ہے۔ پس یہی قابل ترجیح ہے۔ مقتضی عام نہیں ہوتا تا آنکہ اگر کوئی کہے کہ (ان اکلت فجعدی حی) اور کسی خاص کھانہ کی نیت کرے تو یہ صادق نہ ہوگا۔ یا کوئی کہے کہ (انت طالق یا طلقک) اور اُس کی نیت تین طلاق کی ہو تو یہ بھی صحیح نہ ہوگا۔

## مبحث وجوہ فاسدہ

(۳۳) کسی حکم پر نص قائم کرنا اُس کے اسم علم کے ساتھ بعض کے نزدیک مذکور کے خصوص پر اور ماسوا کی نفی پر دلالت کرتا ہے جیسا کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد میں (الماء من الماء) ہے جس کے معنی انصار رضوان اللہ علیہم نے جماع بے انزال میں عدم وجوب غسل خیال کئے مگر ہمارے نزدیک اسم علم اپنے ماسوا کی نفی پر دلالت نہیں کرتا ورنہ (محمد رسول اللہ) غلط ہوگا اس لئے کہ اُس کے معنی یہ ہونگے کہ آپ کے سوا کوئی رسول نہیں ہے جو خلافت واقعہ ہے۔

اسم علم خواہ عدو کے ساتھ ہو یا عدو کے ساتھ نہ ہو مساوی ہے اس لئے کہ نص اُس پر دلالت نہیں کرتی نہ اُس سے حکم اثبات واجب ہو سکتا ہے نہ حکم نفی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ خالد کہے کہ (جاءنی زید) اور عمر کی نسبت سکوت کرے۔ پس کلام مذکورہ سے نہ عہد کا اثبات مستنبط ہو گا نہ نفی۔

انصار کا استدلال حرف استغراق پر مبنی تھا۔ جماع بے انزال میں عدم غتسل پر پس بلحاظ لام استغراق کے حدیث مذکورہ کے یہ معنی ہوں گے کہ (ہر قسم کا غسل منی کی وجہ سے ہے) تنقیض شے اُس کے ماسوا کی نفی پر دلالت نہیں کرتی۔ ہمارے نزدیک بھی غسل میں حصر ہے وہ عین منی سے متعلق ہے خواہ وہ عیاں ہو اور خواہ دلالت ہو (عیاں تو یہ ہے کہ آدمی کو خواب اور بیداری میں بجماع و بلا جماع انزال ہوتا ہے اور دلالت جماع ہے جو سبب انزال ہوتا ہے۔ پس وہ غسل شہوت سے تعلق رکھتے ہیں اخراج منی پر منحصر ہیں۔

(۳۴) امام شافعی کے نزدیک جب کوئی حکم کسی مسمی پر کسی وصف خاص کے ساتھ

۱۔ انصار رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے خیال کے دلیل حرف استغراق ہے جو لفظ (ماء) پر آیا ہے جس کے لحاظ سے الماء منی کی معنی یہ ہوتے ہیں کہ ہر قسم کا غسل منی کی وجہ سے ہے۔ انہوں نے اس دلیل سے رائے مذکورہ قائم نہیں کی ہے کہ کسی شے پر نص کرنے سے اُس کے ماسوا کے نفی ہوتی ہے۔ اس لئے جماع بے انزال میں غسل کی ضرورت نہیں ہے ہمارے نزدیک بھی اسی میں غسل ثابت ہے جو منی سے متعلق ہو۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ کبھی خروج منی ظاہر ہوتا ہے اور کبھی دلالت۔ ظاہر اتوسنے جاگتے ہیں خروج ہوتا ہے دلالت بصورت ہما ممت۔ اس لئے کہ وہ سبب خروج منی ہے اور سبب قائم مقام سبب کے ہو سکتا ہے۔ اس لئے کہ خروج سے نظر نہیں آتا ممکن ہے کہ ذرا سی منی نکل جائے اور معلوم نہ ہو سکے۔ لہذا احتیاطاً سبب قائم مقام سبب قرار پایا اور مجرد دخول وجوب غسل کا حکم دیا گیا۔



اضافہ کیا جائے یا حکم کسی شرط کے ساتھ معلق کر دیا جائے تو بصورت اُس صوف یا شرط کے نہ ہونے کے نفی کی دلیل ہوگی تا آنکہ امام صاحب نے حرہ سے نکاح کی قدرت کی حالت میں لونڈی سے نکاح جائز نہیں رکھا ہے۔ اور کتابیہ لونڈی سے نکاح بوجہ مفقودی شرط و وصف متذکرہ نص ناجائز قرار دیا ہے اور نص یہ ہے **رومن استطعم منکم طولا ان ینکم المخصنات المومنات فیہما ملکات ایمانکم من فتیاتکم المومنات** (جس سے ظاہر ہے کہ بصورت عدم استطاعت نکاح حرہ ایسی لونڈی سے نکاح کی اجازت دی گئی ہے جو مسلمان ہو کتابیہ چونکہ مسلمہ نہیں ہے اس وجہ سے اُس سے نکاح امام صاحب ناجائز قرار دیتے ہیں۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک مسلمان اور کتابیہ لونڈی سے نکاح حرہ سے نکاح کی استطاعت میں بھی جائز ہے۔ امام شافعی کے قول کا حاصل دو امر ہیں ایک یہ کہ وہ وصف کو شرط کے ساتھ ملحق کرتے ہیں۔ دوسری یہ کہ انہوں نے تعلیق بالشرط کو منع حکم میں عامل خیال کیا ہے ماسوا سبب کے۔ تا آنکہ انہوں نے تعلیق طلاق و عتاق بالملک کو بھی باطل قرار دیا ہے۔ اور قبل از خطا کفارہ مالی جائز قرار دیا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک جو شرط کے ساتھ تعلق ہو بروئے سبب منعقد نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ ایجاب بلا رکن نہیں مستنبط ہوتا نہ بلا محل ثابت ہوتا ہو اور ایجاب اور محل میں شرط حائل ہوتی ہے۔ لہذا ایجاب بغیر مضاف الیہ کے رہتا ہے اور ایجاب بغیر اتصال محل کے مسبب ہو کر منعقد نہیں ہو سکتا۔

(۳۵) مطلق مقید پر محمول ہوتا ہے اس لئے کہ مقید کی قید مطلق میں معتبر ہوتی ہے

گو مطلق اور قید پر دو حادثوں میں واقع ہوں یہ امام شافعی کا مذہب ہے۔ جیسے کہ کفارہ قتل اور دیگر کفارات اس لئے کہ ایمان کی قید جاری مجری شرط میں بیشی و نصف ہے اُس کے نہ ہونے سے منصوص میں نفی واجب ہوگی (یعنی جبکہ نص یہ ہے کہ (فتحیہ رقبۃ ان کانت مومنة) جس سے سمجھا جاتا ہے کہ اگر رقبہ مومن نہ ہوگا تو کفارہ قتل میں مقبول نہ ہوگا۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی اصل یہ ہے کہ (شرط اور وصف دونوں اپنی عدم موجودگی میں حکم کے نافی ہوتے ہیں) چونکہ یہ عدم شرعی ہے اور کفارہ ہونے میں تمام کفارات کفارہ قتل کے ساتھ مشترک ہیں۔ لہذا بطریق قیاس تمامی کفارات کفارہ قتل پر حمل کئے جائیں گے۔ کفارات جنس واحد میں مسکین کا کھلانا جو قسم کے کفارہ میں ہے وہ قتل کے کفارہ میں نہیں ہے اس لئے کہ ان دونوں میں اسم علم کے مانند تفاوت ثابت ہے۔ اسم علم وجود کا موجب ہے نہ عدم کا۔ حنفیہ کے نزدیک مطلق کا مقید پر حمل جائز نہیں ہے گو دونوں حادثہ واحد ہی میں واقع ہوں اس لئے کہ دونوں کے ساتھ عمل ممکن ہے۔ البتہ اگر مطلق اور مقید حکم واحد میں ہوں جیسے صوم کفارہ عین اس لئے کہ حکم صوم دو اوصاف متضادہ کی قابلیت نہیں رکھتا اگر اُس کے مفید ثابت ہو تو اطلاق باقی نہ رہے گا۔ اور صدقہ فطر میں دو تقییم سبب میں واقع ہوئی ہیں ایک مطلق دوسرے مقید اور اس باب میں کوئی مزاحمت نہیں ہے۔ لہذا دونوں کا اجتماع جائز ہے۔ ہم یہ نہیں تسلیم کر سکتے کہ قید بمعنی شرط ہے اور اگر قید بمعنی شرط ہو بھی تو ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ وہ موجب نفی ہے۔ اور اگر موجب نفی بھی ہو تو بجز اس کے کہ مقید اور مطلق میں مماثلت صحیح ہو

مقید سے مطلق پر استدلال صحیح نہیں ہو سکتا اور دراصل مماثلت نہیں ہے اس لئے کہ قتل اعظم کہا کریں سے ہے قید سائمہ و عدالت موجب نفی نہیں ہے البتہ سنتہ معروفہ ابطال زکوٰۃ عوامل و حوامل نسخ اطلاق ال کے موجب بھی ہے اور جو حکم خبر فاسق کے ثبوت کا ہے وہ نسخ اطلاق شاہد کا موجب ہوا ہے۔

(۳۶) کہا گیا ہے کہ دو کلاموں میں بحرف وا و اقران بموجب اقران حکم ہے۔ پس لڑکے پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ اس لئے زکوٰۃ صلوٰۃ کے ساتھ مقید ہے۔

۱۵ پہلا اعتراض یہ پیدا ہوتا ہے کہ تمہارا قول ہے کہ سبب جب ایک جگہ مطلق ہو اور دوسری جگہ مقید ہو تو مطلق مقید پر محمول ہوگا اور یہاں حضرت کے دو قول ہیں ایک جگہ حضرت نے ارشاد فرمایا ہے کہ پانچ اونٹوں کی زکوٰۃ ایک بکری ہے جو مطلق ہے اور دوسری جگہ ارشاد ہے پانچ چرنے والے اونٹوں کی زکوٰۃ ایک بکری ہے جو مقید ہے۔ پہلی آیت میں اونٹ مطلق ہیں اور دوسری آیت میں مقید۔ تم نے مطلق کو مقید پر محمول کر کے یہ کہا ہے کہ جو اونٹ چرنے والے (سائمہ) نہوں ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا بلکہ ایک تیسری حدیث مشہور سے (جو حضرت نے فرمایا ہے کہ کام کرنے والے اور بوجھ اٹھانے والے اونٹوں کی زکوٰۃ نہیں ہے) اطلاق کو منسوخ کیا ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے کہ اپنے لوگوں میں سے دو آدمی گواہ رکھو اور دوسری جگہ ارشاد فرمایا ہے کہ عادل لوگوں کو گواہ رکھو۔ مقید بالعدالت ہے۔ پس مطلق کو مقید پر محمول کر کے تم نے شہادت میں عادل ہونے کی شرط لگا دی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے ایسا نہیں کیا ہے بلکہ تیسری آیت کے مطابق عمل کیا ہے جو یہ ہے کہ (جب نہیں کوئی فاسق خبر پہنچائے تو تم نقص کر لو) اور جب خبر فاسق ہوئے آیت مذکورہ واجب التوقف ہے تو ضرور ہے کہ خبر عدالت کے ساتھ مشروط کیا جائے۔ اس سے ظاہر ہے کہ قید سائمہ (حربی) کی اونٹوں کی زکوٰۃ میں اور عدالت کی ادائی شہادت میں موجب نفی نہیں ہوگی۔

۱۶ اس سے متعلق خدا تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔ (اقیموا الصلوٰۃ واتوا الذکوٰۃ)

قائلین نے جملہ کاملہ کو جملہ ناقصہ پر اعتبار کیا ہے جب جملہ بنفسہ تمام ہو جائے تو کسی امر میں بھی شرکت واجب نہیں ہوتی بجز اس کے کہ جملہ کسی امر کا محتاج ہو۔  
 (۳۷) عام جب مخرج جزا میں واقع ہو یا مخرج جواب میں اس طرح واقع ہو کہ جواب سے زیادہ نہ ہو یا جواب بنفسہ مستقل نہ ہو۔ ان تینوں صورتوں میں عام سبب ورود کے ساتھ مختص ہوتا ہے اور اگر اندازہ جواب سے بڑھ جائے تو ہمارے نزدیک سبب ورود کے ساتھ مختص نہیں ہوگا۔ لہذا وہ کلام ابتدائی ہو جائیگا زیادتی لغو نہیں قرار پائے گی اس امر میں بعض کو اختلاف ہے۔

۱۔ جو لوگ کہ اس امر کے قائل ہیں کہ جب دو کلام حرف واؤ سے جمع کئے جائیں تو وہ دونوں حکم میں بھی مشترک ہوں گے انہوں نے جملہ کاملہ کو جو جملہ کاملہ پر معطوف ہوتا ہے (جیسے زینب طاق و ہندہ طاق) جملہ ناقصہ قیاس کیا ہے جو جملہ کاملہ پر معطوف ہوتا ہے (جیسے زینب طاق و ہندہ) جس میں دونوں جملے حکم میں مشترک ہوتے ہیں لیکن یہ خیال درست نہیں ہے۔ حنفیہ جملہ کاملہ کا عطف دوسرے جملہ پر ان جملوں کے ایک حکم میں شریک ہونے کا سبب نہیں سمجھتی البتہ جملہ ناقصہ جو جملہ کاملہ پر معطوف ہو وہ دونوں حکم میں شریک تسلیم کرتے ہیں اس لئے کہ جملہ ناقصہ خبر کا محتاج ہوتا ہے لہذا حکم میں اس کی شرکت ضروری ہے۔ برخلاف کاملہ کے جو تاہم مکمل ہوتا ہے علیٰ ہذا جملہ کاملہ کو ناقصہ پر قیاس کرنا درست نہیں ہے بچہ پر زکوٰۃ حنفیہ کے نزدیک بھی واجب نہیں ہے مگر نہ اس وجہ سے کہ جملہ (وأتوا الزکوٰۃ) کا عطف جملہ (وانہو الصلوٰۃ) پر ہے بلکہ آنحضرت صلعم کے اس ارشاد کی بنیاد پر کہ (لا زکوٰۃ فی مال العبی) یعنی بچہ کے مال پر زکوٰۃ نہیں ہے۔

۲۔ جیسے کہ ایک شخص نے کسی کو کھانے کی دعوت دی اور اس نے جواباً کہا (ان تغذیت الیوم فعبی) اگر آج میں نے کھا نا کھایا تو میرا غلام آدا ہے ایسی صورت میں بعض کو یعنی امام مالک وشافعی کو اختلاف ہے ان کا خیال ہے کہ عام اپنے سے سبکے ساتھ ہی مخصوص ہوتا ہے اگر وہ شخص مدعو اس روز شخص داعی کے علاوہ کسی

(۳۸) کہا گیا ہے کہ جو کلام مدح و ذم کے لئے مذکور ہو وہ عام نہیں ہے گو لفظ عام ہو ہمارے نزدیک یہ قول فاسد ہے ۱۵

(۳۹) کہا گیا ہے کہ وہ جمع جو جماعت کی طرف مضاف ہو اُس کا حکم ہر ایک کے حق میں حقیقت جماعت کا حکم ہے لیکن ہمارے نزدیک یہ جمع بمقابلہٴ احاد احاد کی مقتضی ہے۔ تا آنکہ کوئی اپنی دو عورتوں سے کہے کہ جس وقت تم دونوں دو بچے جنو تو تم دونوں کو طلاق ہے اور ہر ایک عورت نے ایک ایک بچہ جنا تو وہ دونوں مطلقہ ہو جائیں گی۔

(۴۰) کہا گیا ہے کہ کسی شے کا حکم اُس کے ضد کی نہیں کا مقتضی ہوتا ہے اور کسی شے سے نہیں اُس کی ضد کا حکم ہے۔ ہمارے نزدیک کسی امر کا حکم اُس کی ضد کی کراہت کا مقتضی ہوتا ہے اور نہیں شے اُس کی مقتضی ہے کہ اُس کی ضد معنی سنت واجبہ میں ہو اس اصل کا فائدہ یہ ہے کہ جب تحریم حکم کے ساتھ

بقیہ حاشیہ صفحہ (۴۰) دوسرے شخص کے ساتھ یا تنہا کھا لیا تو اُس کا علام آزاد نہ ہوگا۔ لیکن خفیہ کی یہ رائے ہو کہ عیبت میں سب کے ساتھ عام کی تخصیص میں جو قید الیوم کی ہے وہ لغو ہو جاتی ہے حالانکہ وہ لغو ہونی چاہیے پس وہ اس دن جہاں کہیں کھا لیا جس طرح کھا لیا خواہ وہ داعی کے ساتھ یا غیر داعی کے ساتھ یا تنہا اس کی قسم لوٹ جائیگی۔

۱۵ پس ان اصحاب کے خیال کے مطابق خدا تعالیٰ کے اس قول سے (ان الاوبار لفی نعیم وان الفجار لفی عحیم) نیک لوگ جنت میں اور بدکار لوگ دوزخ میں جائیں گے۔ ہر ایک نیک اور بد شخص کی حالت پر استدلال نہیں کیا جاسکتا بلکہ صرف ان لوگوں کی حالت پر استدلال ہو سکتا ہے جن کے حق میں یہ آیت نازل ہوئی ہے۔ البتہ دوسرے لوگوں کی حالت ان پر قیاس کی جائے گی۔ مگر ہمارے نزدیک یہ قول فاسد ہے۔ اس وجہ سے کہ جب لفظ عموم پر دلالت کرتا ہے تو اہل کلام مدح و ذم پر بھی عام طور پر دلالت کرنا اس کے منافی نہیں ہے۔

مقصود نہ ہو تب بجز اس کے کہ وہ باعث مفقودی حکم ہو معتبر نہ ہوگی اور جب باعث مفقودی حکم نہ ہو تب مکروہ ہوگی جیسی امر قیام جو قصد اُتعود کی نہیں ہے بلکہ بالتسبیح نہیں ہے اس لئے کہ قعود قیام کی مفقودی کا باعث ہے اگر کوئی نمازی بیٹھ گیا پھر کھڑا ہوا تو نفس قعود سے اُس کی نماز فاسد نہیں ہوگی البتہ قعود مکروہ ہوگا۔ لہذا جبکہ محرم سیہ ہوئے کپڑوں کے پہننے سے ممنوع ہے تب چادر اور تہمت کا پہننا سنت ہے امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ جو شخص ناپاک جگہ سجدہ کرے اُس کی نماز فاسد نہ ہوگی اس لئے کہ نہی کے ساتھ سجدہ غیر مقصود ہے اور مامور فعل سجدہ پاک جگہ پر ہے جب وہ پاک جگہ سجدہ کا اعادہ کرے گا تو اُن کے نزدیک جائز ہوگا۔

اور حضرت امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ناپاک جگہ سجدہ کرتے والا بجائے ناپاک شے کے حامل کی ہے اور نجاست سے تطہیر نماز کے لئے ہمیشہ فرض ہے۔ پس اُس کی ضد فرض کے فوت ہونے کا باعث ہے جیسے کہ صوم میں کھانا۔

(۴۱) احکام مشروعہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ”عزیمت“ اور دوسری ”رخصت“۔ ”عزیمت“ اُس مشروع کا نام ہے جو ایسی اصل ہے جسے عوارض سے کچھ تعلق نہیں ہے۔ عزیمت کی چار نوعیں ہیں (۱) فریضہ (۲) واجب (۳) سنت (۴) نفل۔ فریضہ وہ ہے جس میں کمی بیشی کا احتمال نہیں ہو سکتا اور ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہے جس میں شبہ نہیں ہو سکتا جیسے ایمان اور اُس کے چاروں ارکان (یعنی صلوٰۃ و صوم و زکوٰۃ و حج) اور فریضہ کا حکم لزوم علیہ

یہ تصدیق دلی اور جسم سے عمل۔ اس کا منکر کافر ہے اور بلا عذر اس کا تارک فاسق ہے۔

”واجب“ وہ ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ ہو (یعنی دلیل میں احتمال ہو خواہ ثبوت میں ہو یا دلالت میں) جیسی کہ صدقہ فطر اور قربانی اور اُحس کا حکم عملاً لازم ہے علم یقین لازم نہیں ہے۔ اس کا منکر کافر نہیں ہوگا البتہ تارک اگر استخفاف کے ساتھ تارک ہو تو فاسق قرار پائیگا۔ لیکن تاویل کرنے والا فاسق نہیں ہوگا۔

”سنت“ طریقہ جاریہ دین ہے اور اُس کا یہ حکم ہے کہ اُس پر قائم رہنے کا مطالبہ مسلمان سے ہوگا بلا فرضیت و وجوب۔ سنت کا اطلاق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ پر بھی ہوتا ہے اور صحابہ کرام کے طریقہ پر بھی۔ لیکن امام شافعی کا قول ہے کہ مطلق لفظ سنت کا صرف طریقہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر اطلاق ہوگا۔ جس کی دو نوعیں ہیں (۱) سنت ہدی (۲) سنت زوائد۔ سنت ہدی جیسے کہ جماعت اور اذان اور اقامت ہے۔ اس کا تارک نافرمانی کی جزا کا مستوجب ہے سنت زوائد جیسی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت لباس اور نشست و برخاست میں تھی اس کا تارک نافرمانی کی جزا کا مستوجب نہیں ہوتا۔

”نفل“ وہ ہے جس کے عمل سے عامل کو ثواب ہو اور ترک سے کچھ مواخذہ نہ ہو مثلاً مسافر کا دو رکعت سے زیادہ پڑھنا نفل ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ جب نفل اس وصف کے ساتھ شروع ہوتا ہے تو علیٰ حالہ اُس کا باقی رہنا واجب ہے۔ (یعنی جبکہ وہ شروع ہونے سے قبل واجب نہ تھا تو اُس کا اتمام بھی واجب

نہیں ہوگا۔ اگر نفل فاسد ہو جائے تو اُس کی قضا لازم نہ ہوگی (حقیقہ کے نزدیک نفل شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے۔ شروع کرنے کے تکمیل لازم ہے اس لئے کہ خدا تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَلَا تَبْطُلُوا عَمَلَكُمْ) جس سے ابطالِ عمل حرام ہے نماز کی تکمیل یہ ہے کہ دو رکعتیں پوری کر دی جائیں اور روزہ کی تکمیل یہ ہے کہ ایک دن کا روزہ مکمل ہو جائے پس یہ نذر کے مانند ہے جو تسمیۃ اللہ تعالیٰ کے لئے ہوتی ہے نہ فعلاً۔ پھر ابتداء کے فعل کی صیانت واجب ہو جاتی ہے جس کا بقا اولیٰ ہے۔

”رخصت“ کی بھی چار نوعیں ہیں جن میں سے دو نوعیں حقیقی ہیں اور دو نوعیں مجازی ہیں حقیقی میں ایک دوسرے سے احق ہے اور مجازی میں ایک دوسرے سے اتم ہے۔ حقیقی انواع میں سے احق وہ نوع ہے جو بقیامِ نصِ محرم و حکمِ نصِ محرم مباح ہو جیسے کہ کلمہ کفر کے کہنے کو مکروہ سمجھنے والا۔ یا رمضان کا روزہ رکھنے کو مکروہ سمجھنے والا یا غیر کے مال کے اتلاف کرنے کو مکروہ سمجھنے والا۔ اور خائفِ علیٰ نفسہ کا ترکِ معروف اور احرام میں جنابت اور مضطر کا مال غیر کا کھانا۔ غریمیت کے مواخذہ سے یہ بہتر ہے کہ صبر کرے اور قتل ہو جائے تو شہید ہوگا۔

۱۵ وہ شخص جو کلمہ کفر کہنے پر یا رمضان کے روزے نہ رکھنے پر یا غیر کے مال کے تلف کرنے پر مجبور کیا گیا ہو اُس کی جان کا یا کسی عضو کے اتلاف کا خوف دلایا گیا ہو۔

۱۶ مضطر وہ شخص ہے جس کی بھوک سے ایسی حالت ہو جائے کہ اگر وہ کچھ نہ کھائے تو ہلاکت کا خوف ہو تو ایسی حالت میں اُسے مال غیر کھانا مباح ہے۔



دوسری نوع رخصت کی یہ ہے کہ باوجود قیام سبب محرم مباح ہو۔ لیکن ضرور ہے کہ حکم سبب سے بہتر احق ہو جیسے کہ مسافر کا افطار۔ اس کا حکم یہ ہے کہ غریمت پر عمل سبب کے کمال کے لحاظ سے اولیٰ ہے۔ رخصت میں تردد ہے۔ غریمت سے من وجہ معنی رخصت ادا ہوتے ہیں۔ مگر جبکہ صوم باعث ضعف ہو تو افطار اولیٰ ہے۔

”اتم“ انواع مجاز میں سے وہ ہے۔ جو شرائع سابقہ میں امور شاقہ تھے وہ ہم سے اٹھائے گئے ہیں۔ پس یہ ارتقاع مجاز رخصت ہے۔ دراصل ہمارے لئے وہ امور مشروع نہیں ہوئے اور نوع ثانی مجاز می وہ ہے کہ باوجود فی الجملہ مشروع ہونے کے بندوں سے ساقط ہو۔ جیسے کہ سفر میں قصر صلوٰۃ اور سقوط حرمت شراب و مردار۔ مضطر کے حق میں اور مدت مسح کے اندر پاؤں خونیکا سقوط۔

(۴۲) سب قسم کا امر و نہی احکام مشروعہ کی طلب کے لئے ہے اور احکام کے انساب ہیں جو احکام کے ساتھ منسوب کئے جاتے ہیں۔ جیسے کہ حدوث عالم وجوب ایمان کا سبب ہے اور وقت وجوب نماز کا سبب ہے اور ”ملکیت المال“ وجوب زکوٰۃ کا سبب ہے اور وقت ”ایام رمضان“ وجوب صوم کا سبب ہیں۔ اور ”رائس“ جس کی آدمی موت کرتا ہے اور اُس کا والی ہوتا ہے۔ وجوب صیئہ فطر کا سبب ہے اور بیت اللہ وجوب حج کا سبب ہے۔ اور ”ارض“ تحقیقاً اور تقدیراً

یعنی خود صدقہ دینے والے شخص کی ذات۔ اس لئے کہ مدقہ فطر پہلے اپنی ذات کا واجب ہوتا ہے

بعد اپنے چھوٹے بچے اور غلاموں کا۔

وجوب خراج کا سبب ہے اور صلوة وجوب طہارت کا سبب ہے اور ”بقایا مقدور“ معاملات کی مشروعیت کا سبب ہے۔

اسباب عقوبات و حدود و کفارات وہ امور ہیں جو قتل و زنا و سرقہ سے منسوب ہو یا ایسے امر سے جو خطر اور اباحت میں دائر ہو جیسے قتل خطا اور عمدہ رمضان میں افطار حکم کی جو نسبت سبب کے ساتھ ہو اور جو تعلق سبب کے ساتھ ہو اس سے سبب معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ ایک شے کی جو اضافت اور تعلق دوسری شے کے ساتھ ہو اس میں اصل یہ ہے کہ مضاف الیہ۔ سبب ہوتا ہے اور شرط کے ساتھ حکم کی اضافت مجازاً ہوتی ہے جیسی کہ صدقہ فطر اور حج اسلام ۱۵

(۳۴) ”سنت نبوی“ کا اطلاق گو حضرت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال اور افعال اور سکوت پر ہوتا ہے۔ لیکن اس موقع پر ہمارا مقصود بیان اس سے صرف حضرت کے اقوال ہی کی حد تک محدود ہے جس کی چار قسمیں ہیں۔ قسم اول (حدیث کی کیفیت اتصال کے باب میں) اتصال یا کامل ہوتا ہے جیسے کہ حدیث متواتر میں ہے۔ متواتر وہ حدیث ہے جسے ایسی قوم نے روایت کیا ہو

۱۵ قتل خطا کی صورت یہ ہے کہ کسی شکاری نے کسی جانور پر تیر بٹایا مگر وہ اتفاقاً کسی آدمی کو جا لگا اور اس وجہ سے وہ مر گیا تو اس صورت میں بظاہر جانور پر تیر بٹینا لگا جو مباح تھا مگر وہ کسی دوسرے آدمی کو جا لگا جو مظلوم ہے اسی لئے کفارہ واجب ہے۔ اور اسی طرح عمدہ رمضان میں افطار۔ اس لئے کہ مالک کو اختیار ہے کہ اپنی شے ملک کو استعمال کرے کھائے پیے مگر وہ محفوظ اس وجہ سے کہ ان خاص ایام میں شارع نے کھانے پینے سے روکنے کا حکم دیا ہے اسی لئے وہ سبب کفارہ کا ہے۔ ۱۶ صدقہ فطر کی شرط یوم عید ہے اور سبب نفس متصدق ہے اور صدقہ کی نسبت دونوں طرف سے مگر شرط کی جانب نسبت مجازاً ہے اسی طرح حج کی شرط اسلام ہے اور سبب بیت اللہ ہے اور حج دونوں طرف منسوب ہے۔

جس کی تعداد کا احصاء نہ ہو سکے اور کذب پر اُس کے اتفاق کا وہم بھی نہ ہو سکے نہ عمدہ نہ سہو نہ خطا۔ پس یہ حد اُس جماعت کی ہمیشہ رہے گی اُس کا آخر اول کے مانند ہو گا اور اول آخر کے مانند اور اوسط طرفین کے مانند جیسی کہ نقل قرآن و پانچوں نمازوں کی نقل۔

خبر متواتر سے علم الیقین واجب ہوتا ہے جیسے عیان سے علم ضروری واجب ہوتا ہے۔ دوسری قسم اتصال کی یہ ہے کہ اتصال ہو مگر ایسا اتصال کہ از روئے صورت کے اُس میں شبہ ہو اور بروئے معنی کے اُس میں شبہ نہ ہو اور غور کے بعد شبہ شبہ نہ رہے جیسے کہ خبر مشہور جو اصل میں احادیث سے ہو (یعنی اُس کے راوی اصحاب سے جو ہوں وہ متواتر کے عدد سے اقل ہوں) اُس کے بعد وہ خبر ہے جو مشہور ہو اُس کو وہ قوم نقل کرے۔ جس کا اجتماع کذب پر متوہم نہ ہو اور یہ قوم قرن ثانی کی ہے یعنی تابعین اور وہ لوگ جو اُن کے بعد ہوئے اور خبر مشہور سے علم طمانیت واجب ہوتا ہے۔ تیسری قسم یہ ہے کہ اتصال ہو مگر ایسا اتصال جس میں از روئے صورت و معنی یعنی ظاہر اور باطن کے شبہ ہو جیسی کہ خبر واحد جو وہ خبر ہے جس کو ایک راوی نے یا دو یا زیادہ راویوں نے روایت کیا ہو اس کے بعد کہ مشہور اور متواتر سے کم ہو اُس میں راویوں کے عدد کا اعتبار نہیں رہتا یہ خبر بروئے کتاب اللہ و سنت نبوی و اجماع معقول موجب عمل ہے۔ موجب یقین نہیں ہے۔ کہا گیا ہے کہ عمل لازم اور واجب نہیں ہوتا ہے مگر علم سے جو نص سے حاصل ہو۔ لہذا خبر احاد موجب عمل نہ ہوگی۔ خبر واحد موجب علم ہوگی یعنی لازم کے فتفی ہونے سے جو علم ہے موجب عمل نہیں ہوتی۔ بہ سبب ثبوت

مذہب کے جو عمل ہیں موجب علم ہوتی ہے۔ راوی اگر فقہ کے ساتھ معروف ہو اور غیر پر اجتہاد میں اُس کو تقدم ہو اور عادل اور صاحب ورع ہو جیسے خلفائے راشدین اور دیگر صحابہ تھے تو اُس کی حدیث حجت ہے جس کے سبب سے قیاس ترک کیا جائیگا۔ لیکن بہ امر امام مالک رحمہ اللہ کے خلاف ہے۔ اگر راوی عدالت اور ضبط حدیث کے ساتھ معروف ہے اور اُس کی عدالت میں شبہ نہیں ہے اور فقہ اور اجتہاد میں معروف نہیں ہے۔ جیسے انس اور ابو ہریرہ ہیں اگر اُس راوی کی حدیث قیاس کے موافق ہوگی تو اُس کے ساتھ عمل کیا جائیگا اور اگر قیاس کے مخالف ہوگی تو حسب دلیل مذکورہ حدیث ترک نہ کی جائیگی مگر بوجہ ضرورت جیسی کہ حدیث مصرات راوی حدیث اگر حدیث کی روایت اور عدالت میں مجہول ہے۔ بجز ایک یا دو حدیثوں کے اُس سے احادیث

۱۰ حدیث مصرات جس کے راوی ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہیں اُسے اس وجہ سے کہ اگر حدیث پر عمل کیا جائیگا تو باب رائے بکل مسدود ہو جائیگا ترک کر دیا گیا ہے جو یہ ہے کہ (لا تُصَرِّحُوا بِالْأَهْلِ وَالْغَنَمِ فَمَنْ أَتْبَاعُهَا بَعْدَ ذَلِكَ) جو بخیر النظر بعد ان یحبسہا ان رضیہا امسکھا وان سقطھا ردھا وصاعاً من تمیر) یعنی اونٹ اور بکریوں کا دودھ مت روک رکھو جو شخص ان کو خریدے گا دودھ روک رکھنے کے بعد تو خریدار کو دودھ دینے کے بعد دو چیزوں میں سے ایک کا اختیار کرنی چاہیے اگر راضی ہے تو لے لے یا اسے واپس کر دے ایک صاع کھجور کے ساتھ تاکہ یہ کھجور اس دودھ کا مضاعف ہو جس کو اُس نے ایک روز استعمال کیا ہے۔ پس یہ حدیث ہر طرح سے قیاس کے خلاف ہے۔ اس لئے کہ تاوان نامی بیعت کا مثلی شے میں مثل سے اور قیمتی اشیاء میں قیمت سے مقرر ہے۔ پس اس دودھ کا تاوان بھی جو ایک روز استعمال کیا گیا ہے دودھ چاہیے تا یا قیمت سے اور اگر کھجور سے ہی اس کا تاوان مقرر کیا گیا ہے تو دودھ کی کمی و زیادتی پر قیاس ہونا چاہیے تا نہ کہ کھجور کا ایک صاع دیا جائے خواہ دودھ کم ہو یا زیادہ۔

مرومی نہیں ہیں جیسے والیہ بن معبد۔ اگر اُس راوی سے سلف نے روایت کی ہو یا اُس کی روایت کی رو قبول میں اختلاف کیا ہے۔ بعض نے اُس کی حدیث کو قبول کیا ہے اور بعض نے قبول نہیں کیا ہے اور اہل سلف اُس کی حدیث سننے کے بعد طعن سے ساکت رہے ہیں تو ایسا راوی ہی معروف راوی کے مانند ہوگا اور اگر اہل سلف سے سوار و کے اور کچھ نہ ظاہر ہو تو وہ راوی مستنکر ہوگا اُس کی روایت مقبول نہ ہوگی اور اگر اہل سلف سے کچھ بھی نہ ظاہر ہو نہ رد نہ قبول تو ایسے راوی کی حدیث پر عمل جائز ہوگا واجب نہ ہوگا۔

(۴۴) خبر کی حجت قرار پانے کے لئے جو شرائط ضرور ہیں وہ چار ہیں۔

(۱) عقل۔

(۲) ضبط۔

(۳) عدالت۔

(۴) اسلام۔

عقل وہ نور ہے جس سے وہ طریق روشن ہو جاتا ہے جس سے ابتدا ہو اس حیثیت سے کہ وہ ادراک حواس کی منتہا ہے۔ پس قلب پر مطلوب ظاہر ہوگا قلب غور کر کے ادراک کریگا اس میں عقل کامل شرط ہے اور عقل کامل بالغ کی عقل ہوتی ہے۔ عقل قاصر اڑکے کی عقل ہے جو معتبر نہیں ہے اور عقل معنوی اور مجنون کی بھی عقل قاصر ہے۔

دوسری شرط ضبط ہے جو اس طور پر کلام کی سماعت ہے جیسا کہ سننے کا حق ہے پھر اُس کلام کو اُس معنی کے ساتھ سمجھنا جو مقصود بیان ہوں پھر اُس کلام کو معنی

کے کوشش کے ساتھ حفظ کرنا۔ حفظ کی حدود محافظت کے ساتھ حفظ پر ثابت رہنا پھر مذاکرہ اور تکرار کے ساتھ اُس کی نگہ بانی کرنا تاکہ حفظ سے بچائے جو اپنے نفس کے ساتھ بدظنی ہونے سے ہے تاکہ خبر کو دوسرے کو پہنچا دے۔  
تیسری شرط عدالت ہے اور عدالت استقامت ہے اور کمال استقامت معتبر ہے جو یہ ہے کہ جہت عقل شہوت اور ہوا پر مرجح رہے تاکہ اگر کبیرہ کا ارتکاب کرے گا یا صغیرہ پر اصرار کرے گا تو اُس کی عدالت ساقط ہو جائیگی۔  
عدالت مشروطہ میں عدالت قاصرہ معتبر نہیں ہے۔ عدالت قاصرہ یہ ہے کہ صرف ظاہر میں اسلام اور اعتدال عقل ثابت ہو۔

چوتھی شرط اسلام ہے جو خدا تعالیٰ کی نسبت اس امر کی تصدیق قلبی اور اقوال زبانی پر مبنی ہے کہ خدا تعالیٰ کا وجود اُس کے اسما و صفات کے ساتھ ہو اور اُس کے احکام و شرائع قبول ہیں۔ جب روایت کی مقبولیت ان چار شرطوں کے ساتھ مشروط ہے تو کافر اور فاسق اور صبی اور معتوہ کی خبر قبول نہیں کی جاسکتی اور نہ اُس شخص کی خبر جو غفلت شدید میں مبتلا ہو۔

## قسم دوم انقطاع حدیث کی بیان میں

(۴۵) انقطاع کی دو نوعیں ہیں۔ ایک ظاہر۔ دوسری باطن۔ ظاہر تو حدیث مُرسل ہے جو اگر صحابی سے ہو تو بالاجماع مقبول ہے اور اگر قرن ثانی

سے حدیث مُرسل اُس حدیث کو کہتے ہیں جس میں راوی ان درمیان روایت کو بیان نہ کرے جو اس کے اور رسول

صلعم کے درمیان ہیں بلکہ صرف یوں کہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا ارشاد فرمایا ہے۔

یعنی تابعین سے ہو یا قرن ثالث یعنی تبع تابعین کے بعد کی ہو تب بھی مقبول ہے۔ امام کرخی کے نزدیک بھی مقبول ہے لیکن ابن ابان کے خلاف ہے اور جو حدیث کہ ایک وجہ سے مرسلہ ہو اور ایک وجہ سے مسند ہو تو علماء کے نزدیک مقبول ہے۔

(۴۶) انقطاع باطن کی بھی دو نوعیں ہیں۔ اگر یہ انقطاع اُس نقصان کی وجہ سے ہے جو ناقل میں ہے تو وہی ہے جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں اور اگر یہ انقطاع بسبب عارضہ کے ہو اس طور پر کہ حدیث کتاب کے مخالف ہو یا سنت معروضہ کے مخالف ہو یا حادثہ مشہورہ کے خلاف ہو یا اُس حدیث سے ان ائمہ نے اعراض کیا ہے جو صدر اول میں تھے تو وہ حدیث مردود اور منقطع اور غیر جائز العمل ہوگی۔

## قسم سویم محل خبر کے بیان میں

(۴۷) محل خبر وہ ہے جس میں خبر حجت ہے اگر خبر اللہ تعالیٰ کے حقوق ہو تو خبر واحد حجت ہوگی۔ عقوبات میں اس سے کرخی کو اختلاف ہے۔ اگر محل خبر حقوق عباد کے اُس قسم سے ہو۔ جس میں محض الزام ہے۔ اس خبر میں تمام شرائط شرط ہوں گے اور نیز گواہوں کی تعداد اور لفظ شہادت اور اور ولایت۔ اور اگر وہ محل خبر حقوق عباد کے اس قسم سے ہو جس میں

۱۵ جیسے حدود اور قصاص۔

۱۶ جیسے کسی شخص پر کسی دوسرے کا کسی قسم کا حق ثابت کرنے کی خبر جیسے قرض وغیرہ۔

اصلاً الزام نہ ہو۔ وہ اخبار احاد سے ثابت ہوگی اس شرط کے ساتھ کہ مخبر ممیز ہو  
مخبر کی عدالت اس میں شرط نہ ہوگی اور اگر محل خبر میں من وجہ الزام ہو اور  
من وجہ الزام نہ ہو اس خبر میں شہادت کی دو شرطوں سے ایک شرط امام ابو حنیفہ  
کے نزدیک مشروط ہوگی اور خبر واحد فاسق کی قبول نہ کی جائے گی۔

## قسم چہارم نفس خیر کے بیان میں

(۴۸) خبر کی چار قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جس کے صدق پر علم محیط ہو  
جیسے خبر رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی۔

اور ایک قسم وہ ہے جس کے کذب پر علم محیط ہو جیسے فرعون کا دعویٰ  
ربوبیت۔

اور ایک قسم وہ ہے کہ صدق و کذب دونوں کا مساوی طور پر احتمال رکھتی ہے  
جیسی کہ خبر فاسق۔ اور ایک قسم وہ ہے جس کے دو احتمالات میں سے ایک  
احتمال مرجح ہو جیسے اُس عدل کی خبر ہے جو جمیع شرائط خبر کا مستجمع ہے۔ اس  
آخری نوع کے تین اطراف ہیں ایک طرف سماع ہے جو عزیمت ہو گا۔

۱۷ جیسے خبر کسی کو دلیل بنا سنے کی یا ہر یہ بھیجنے کی یعنی خبر یوں کہے کہ تجھے فلاں شخص نے دیکھ لیا یا  
تیرے پاس ہر یہ بھیجا۔

۱۸ جیسے دلیل کو معزول کرنے کی خبر۔ اس لئے کہ موکل کو دلیل کو معزول کر کے اپنے حق میں تعریف کرتا ہے اس لئے کہ

کسی قسم کا الزام نہیں ہو گا اس وجہ سے کہ بعد معزول دلی کے تعریف کی ذمہ داری دلیل کی ذات پر عاید ہوتی ہے اس میں الزام ہے۔

۱۹ یعنی ضرور ہے کہ مخبر یا تو دو ہوں یا ایک ہو تو عادل ہو۔



مسموعات کی جنس سے جیسی کہ محدث برسم خط کوئی خط لکھے اور اُس میں لکھے کہ (حد ثنی فلاں عن فلاں) پھر کہے کہ جس وقت میرا یہ مکتوب تمہارے پاس پہنچے اور تم اُس کو سمجھ لو تو یہ حدیث میری طرف سے بیان کرو پس یہ طریق روایت کے جوازیں غائب کی طرف سے ایسا ہے جیسا کہ خطاب حاضر شخص کی طرف سے۔ اگر شیخ روایت حدیث کے باب میں کسی کو شاگرد کے پاس بھیجے اور اُس سے کہے کہ میری طرف سے شاگرد کو کہدو کہ فلاں نے مجھ سے یہ حدیث بیان کی ہے۔ جب تم کو اس کی اطلاع ہو تو تم میری طرف سے اس حدیث کو روایت کرو۔ پس خط اور پیام دونوں جہتیں ہوں گی جب کہ حجت کے ساتھ ثابت ہوں۔

یا طرف سماع رخصت ہوگا وہ وہ قسم ہے جس میں سنانا حقیقہ ہے اور نہ حکماً وہ محض اجازت کے مانند ہے یا مناولت کے مانند (مجاز) یعنی وہ شاگرد جسے اجازت ہے اگر اُس کا وہ عالم ہے تو اجازت صحیح ہے اور اگر شاگرد کو اُس کا علم نہ ہو تو اجازت صحیح نہیں ہے۔ اور طرف ثانی حفظ کی ہے اور عزیمت حفظ میں اس طور پر ہے کہ مسموع کو ادا کے وقت تک حفظ رکھے اور رخصت یہ ہے کہ کتاب پر اعتماد کرے اور ادا کے وقت اس طریق پر کہ کتاب میں دیکھے اور اُس مسموع کا تذکرہ کرے اور یہ جانے کہ یہ میرا مسموع ہے اگر کتاب دیکھنے پر اُس کو اپنا مسموع یاد آگیا تو حجت ہوگا اور اگر یاد نہ آیا اور صرف لکھے ہوئے پر اعتماد کیا تو حجت نہ ہوگا اور طرف ثالث ادا ہے جس میں عزیمت یہ ہے کہ جیسا سنا ہے اُس کی لفظ اور معنی کے ساتھ ادا کرے

یعنی سُنے ہوئے الفاظ کو ادا کرے تاکہ اُس کو ساتھ معنی بھی ادا ہو جائیں اور نصحت یہ ہے کہ مسموع کو اُس کے معانی کے ساتھ نقل کرے۔ اگر حدیث مسموع معنی پر دلالت کرنے میں محکم ہو اُس میں غیر کا احتمال نہ ہو تو اُس حدیث کی نقل بالمعنی اُس شخص کے واسطے جائز ہے جو وہ لغت میں صاحب بصیرت ہو اور اگر وہ حدیث مسموع معنی پر دلالت کرنے میں ظاہر ہو لیکن غیر معنی کا بھی احتمال رکھے۔ اس حدیث کی نقل بالمعنی جائز نہیں ہے مگر اُس فقیہ سے جو مجتہد ہو اور جو حدیث جو اصح الکلام میں سے ہو مشکل ہو یا مشترک ہو یا مجمل ہو یا متشابہ ہو اُس کی نقل بالمعنی جائز نہیں ہے۔

## مبحث طعن حدیث

(۴۹) شیخ مروی عنہ جس وقت خود روایت کرنے سے انکار کرے یا اُس مروی نے روایت کے بعد اُس حدیث کے خلاف عمل کیا ہو درحالیکہ وہ عمل یقیناً روایت کے خلاف ہو۔ پس اُس حدیث پر عمل ساقط ہو گا اور اگر مروی عنہ کا خلاف حدیث عمل قبل روایت حدیث ہو یا تاریخ معلوم نہ ہو سکے تو عمل حدیث کے خلاف جرح نہ ہو گا اور راوی حدیث کا بعض محتملات حدیث کا تعین کرنا مانع عمل نہیں ہے اور حدیث پر عمل کرنے سے باز رہنا خلاف حدیث عمل کے مانند ہے اور صحابی راوی حدیث کا عمل خلاف حدیث موجب طعن ہے۔ جبکہ حدیث ظاہر ہو اور اس میں خفا کا احتمال نہ ہو اور طعن مبہم ایہ حدیث کے راوی پر جرح نہیں ہے (یعنی) راوی مقبول الروایت رہے گا) مگر جبکہ جرح ایہ حدیث میں جرح کی تفسیر ہو جو

۱۔ اُس حدیث کا نام ہے جو نفلاً مختصر ہو مگر اس کے معنی بہت ہوں۔

جمہور کی متفق علیہ ہوا اور وہ جرح اس شخص کی ہو جو نصیحت میں بلا تعصب مشہور ہو  
 ”راوی پر تدلیس“ کی بنیاد پر طعن مقبول نہ ہو گا نہ تبلیہ کی بنیاد پر نہ کم معنی کی  
 بنیاد پر نہ چابک سوار می کی بنیاد پر نہ مزاح کی بنیاد پر نہ روایت کی عادت نہونیکی  
 بنیاد پر نہ زیادہ مسائل فقہ کی حفظ کی بنیاد پر۔

## تعارض کا بیان

(۵۰) اور کبھی تعارض حکم کی جگہوں میں واقع ہوتا ہے۔ جو تعارض ہماری جہل  
 کی وجہ سے ہوتا ہے ہم کو نا سخ و منسوخ کا علم نہیں ہوتا۔ نفس الامر میں تعارض  
 نہیں ہوتا۔ ایک حکم نا سخ ہوتا ہے دوسرا منسوخ ہوتا ہے۔ پس تعارض کا بیان  
 ضروری ہے۔ رکن معارضہ کا تسامی کے ساتھ دو محتوں کا تقابل ہے جس میں  
 کسی میں کمی بیشی نہ ہو۔ معارضہ کی شرط اتحاد محل حکم اور وقت حکم ہے مع تضاد  
 حکم۔ اور معارضہ کا حکم یہ ہے کہ جب معارضہ دو آیتوں میں ہو تو سنت کی طرف  
 رجوع کیا جائے اور دو سنتوں میں جب تعارض واقع ہو گا تو صحابہ کے اقوال  
 یا قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا مگر جب اُس سے بھی تعارض رفع نہ ہو تو  
 عجز کی صورت میں اصول کو علی حالہ برقرار رکھنا چاہیے (جیسے کہ گدھے کا لغا  
 دہن ہے۔ جس کا گوشت کھانے کی رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ہیوم خیر نعت

۱۔ تدلیس اصطلاح محدثین میں روایت میں اسناد کی تفصیل چھپانے کو کہتے ہیں۔ اور تبلیہ یہ ہے کہ راوی  
 اپنی اسناد میں (شیخ) کا نام نہ لے بلکہ اس کی کنیت سے ذکر کرے یا ایک ایسی صفت سے اس کا ذکر کرے  
 جو لوگوں میں مشہور نہ ہو تاکہ وہ پہچانا نہ جاسکے۔

فرمانی اور غالب بن قہر کو گدھے کا گوشت کھانے کی اجازت دی۔ علی ہذا گدھوں کے جھوٹے پانی سے وضو کی حضرت نے اجازت دی اور نیز گدھوں کو پید فرمایا جو اس کے لعاب دہن کی نجاست پر دال ہے۔ دلائل مذکورہ پر غور کرنے کے بعد چونکہ گدھے کے لعاب دہن کے طاہر اور نجس ہونے میں سے کسی کو ترجیح نہیں دی جاسکتی۔ لہذا سحیح کی صورت میں اصول کو علی حالہ رکھنا پڑا یعنی وضو کرنے والے کو اور پانی کو چونکہ پانی پاک ہے اور لعاب دہن کی نجاست مشکوک ہے اور یقین شک سے زائل نہیں ہوتا لہذا پانی پاک ہے لعاب دہن سے نجس نہیں ہوا وضو کرنے والا جبکہ محدث تھا وہ بھی علی حالہ محدث رہا اس پانی سے اُس کا محدث زائل نہیں ہو سکتا۔ لہذا وضو کے بعد تیمم کی ضرورت ہے اور گدھے کا لعاب دہن بوجہ تعارض کے ”مشکوٰۃ“ قراء پایا لیکن نہ اس سے مراد جہل ہے بلکہ دو قیاسوں میں تعارض واقع ہوا ہے جس سے وہ دونوں ساقط نہ ہوں گے تاکہ اصل کے ساتھ عمل واجب ہو بلکہ اس صورت میں مجتہد مجاز ہے کہ وہ اپنی دلی شہادت سے دونوں قیاسوں میں جس پر چاہے عمل کرے۔ معارضہ سے خلاصی یا از قبیل حجت ہوتی ہے یا از قبیل حکم یا از قبیل حال یا از قبیل اختلاف الزمان از قبیل حجت اس طور پر کہ دونوں حدیثیں معتدل نہیں ہوتیں بلکہ ایک دوسرے سے قوی ہوتی ہے۔

از قبیل حکم اس طور پر کہ دو حکموں میں سے ایک حکم دنیوی ہو اور دوسرا حکم عقبی ہو۔ جیسے کہ یہ ہیں کی دو آیتیں سورہ بقرہ اور سورہ مائدہ میں ہیں۔

لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ۚ إِنَّكُمْ إِلَى اللَّهِ تَالِغُونَ (لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ۚ إِنَّكُمْ إِلَى اللَّهِ تَالِغُونَ) لکن یواخذکم بما کسبت قلوبکم (اللہ تمہاری تقویٰ کا بدلہ لائے گا لیکن اس کا مواخذہ کرتا ہے جس کو تمہارے دل نے

از قبیل حال اس طور پر کہ دو نصوص میں سے ایک نص ایک حالت پر حمل کی جائے اور دوسری نص دوسری حالت پر حمل کی جائے جیسے کہ اللہ تعالیٰ کے قول (حتیٰ یطہرن) میں تخفیف تشدید کے ساتھ ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ (۶۳) کتاب کیا ہے خدا تعالیٰ کا یہ قول (جس کو تمہارے دلوں نے کتاب کیا ہے) بین غموس اور بین منعقدہ دونوں پر شامل ہے۔ پس معلوم ہوا کہ بین غموس میں مواخذہ ہے۔

بین کی تین قسمیں ہیں

(۱) بین بغو۔ زمانہ گزشتہ میں کسی کام کے ہونے پر جھوٹی قسم کھانا اس گمان سے کہ وہ حق ہے۔

(۲) بین غموس۔ زمانہ گزشتہ میں کسی فعل کے واقع ہوتے یا نہ ہونے پر جھوٹی قسم کھانا۔

(۳) بین منعقدہ۔ زمانہ آئندہ میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر قسم کھانا۔

اور پھر سورہ مائدہ میں فرمایا ہے (لایواخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یواخذکم بما عقدتم الایمان) خدا تعالیٰ تمہاری لغو قسموں سے متعلق مواخذہ نہیں کرتا۔ خدا بد لا نہیں لیتا تمہاری لغو قسمیں لیکن تم سے مواخذہ کریگا ان کا جن کو تم نے منعقد کیا ہے۔ پس یہاں مراد بعا عقد تم سے صرف بین منعقدہ ہے اور بین غموس بین بغو میں داخل ہے اس سے معلوم ہوا کہ بین غموس میں مواخذہ نہیں ہے۔ جب دو آیتیں بین غموس کے بارہ میں متعارض ہیں تو آیت بقرہ مواخذہ اخرویہ پر محمول کی گئی جو گناہ ہے اور آیت مائدہ بخلافہ منویہ پر محمول کی گئی جو کفارہ ہے پس معلوم ہوا کہ بین غموس میں مواخذہ تو ہے مگر وہ اخرویہ ہے جس کا ذکر آیت بقرہ میں ہے مواخذہ دنیویہ نہیں ہے جس کا ثبوت آیت مائدہ سے ملتا ہے۔ لہذا اب کوئی تعارض باقی نہیں رہا۔

۵ خدا تعالیٰ کے اس قول ”ولا تقر بوجہن حتیٰ یطہرن“ میں بعض لوگوں نے لفظ ”یطہرن“ کو بلا تشدید پڑھا ہے اس حالت میں اس آیت کے یہ معنی ہونگے کہ حیض والی عورتوں کے نزدیک مست با وجہ پاک کے حیض کا خون بند ہو کر وہ پاک نہ ہو لیں خواہ غسل کریں یا نہ کریں۔ اور بعض نے لفظ ”یطہرن“ کو تشدید سے

یا از قبیل اختلاف الزماں ہو جو اختلاف زماں صریحاً ہو یعنی ایک نص صریحاً زمانہ  
 متقدم میں نازل ہوئی ہو اور دوسرے زمانہ متاخر میں نازل ہوئی ہو جیسی کہ  
 اللہ تعالیٰ کا یہ قول (اولات الاحمال اجلھن ان یضعن حاملھن) یعنی  
 وہ عورتیں جو حاملہ ہیں اُن کی عدت یہ ہے کہ اپنے حمل وضع کریں) یہ آیت  
 اُس آیت کے بعد نازل ہوئی ہے جو سورہ بقرہ میں ہے (والذین یتوفون  
 منکم ویبدرون ازواجاً یتربصن بانفسھن اربعۃ اشھر و عشرۃ)  
 یعنی وہ لوگ جو تم لوگوں میں سے مرتے ہیں اور اپنی عورتیں چھوڑتے ہیں  
 وہ عورتیں اپنے نفسوں کے ساتھ دس دن چار مہینوں تک توقف کریں

بقیہ حاشیہ صفحہ (۶۴) بڑا ہے جس کے یہ معنی ہوئے کہ ان کے نزدیک مت جاؤ جب تک وہ غسل نہ کریں پس  
 دونوں قرائنوں میں تضاد ہے اِس میں مطابقت اس طرح کی جاتی ہے کہ صورت اولی سے وہ حالت مراد ہے جبکہ خون حیض  
 بدو سے دس روز میں بند ہو تو اُس وقت پھر خون کے جاری ہو جانے کا احتمال نہیں رہتا کیونکہ عورتوں کو دس روز کے  
 زیادہ خون نہیں آتا۔ پس بخود خون بند ہونے کے وظی (معارض) حلال ہے۔ اور صورت ثانیہ میں وہ حالت مراد ہے جب  
 خون دس دن سے کم میں بند ہو پس اس وقت خون کا پھر جاری ہونا مکمل ہے اس لئے خون بند ہونے کا تعین نہیں ہو سکتا  
 جب تک کہ وہ غسل نہ کر لے پس اُس وقت تک وظی حلال نہیں ہے۔ پس تبدیل حال سے دونوں آیتوں میں تطبیق ہو  
 گی۔ اس آیت سے تو یہ ثابت ہوتا تھا کہ مرنے والے کے روجہ خواہ حاملہ ہو یا نہ ہو ہر حالت میں اسی چار مہینے دس دن عدت  
 کے بسر کرنا چاہیے مگر بعد میں جب آیت اولیٰ نازل ہوئی تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر وہ حاملہ ہے تو اس کی عدت  
 عدت صرف وضع حمل تک ہے خواہ وضع حمل اس کی شوہر کی وفات کے ایک ہی روز بعد کیوں نہ ہو۔ یا اختلاف زماں دلائل  
 ہو جیسے کہ ایک نص سے ایک شے کی اباحت ثابت ہو اور دوسری نص سے اُس کی حرمت تو ایسی صورت میں اُس نص کو  
 جس سے حرمت ثابت ہوتی ہے دلائل اس نص سے جس سے اباحت ثابت ہوتی ہے موقوف بحکمہ نص محرم پر عمل کر

مام کرخی کے نزدیک ثبوت اور نفی امر سے خبر جب کہ متعارض ہو تو نافی سے مثبت اولیٰ ہے مگر ابن ابان کے نزدیک مثبت اور نافی متعارض ہونگے اور اصل اسباب میں یہ ہے کہ اگر نفی اُس جنس کی ہے جو اپنی دلیل سے معلوم ہوتی ہے۔ یا یہ نفی اُس جنس کی ہے جس کا حال مشتبہ ہے لیکن معلوم ہو کہ راوی نے دلیل معرفہ پر اعتماد کیا ہے تو نفی اثبات کے مانند ہوگی نہیں تو نہیں۔ حدیث بریرہ میں جو حریت کی نفی ہے وہ اس قسم کی ہے جو ظاہر حال سے معلوم ہو سکتی ہے۔ بریرہ کا زوج عبد تھا یہ روایت کی گئی ہے کہ بریرہ آزاد کی گئی تھیں اور اُس کا شوہر غلام تھا۔ پس یہ نفی اثبات حریت کی معارض نہیں ہو سکتی اور وہ ثبات یہ ہے کہ روایت ہے کہ بریرہ آزاد کی گئی تھیں۔ در حالیکہ اُن کا خروج حر نہ تھا نبی علیہ السلام نے حضرت مہمونہ رضی اللہ عنہا کے ساتھ نکاح کیا تھا۔ جب کہ آپ محرم

بقیہ حاشیہ صفحہ (۶۵) اس لئے کہ اصل اشیا میں اباحت ہے اور درجہ یہ مقدم ہے۔

۱۔ بریرہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی لونڈی کا نام ہے جو مکاتبہ تھیں۔ (مکاتب اس غلام یا لونڈی کو کہتے ہیں جس سے مالک نے یہ معاہدہ کیا ہو کہ اگر تم اس قدر عوض زر نقد وغیرہ ادا کرو گے تو تم آزاد ہو جاؤ گے اور اس عوض کا نام بدل کتابت ہے) جب بریرہ نے حسب معاہدہ بدل کتابت داخل کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آزاد کر کے انہیں فرمایا کہ تو اپنی آپ مالک ہے اور اب تجھے اختیار ہے کہ چاہے غلام کے نکاح میں رہے یا طلاق لے لے۔ اس لئے کہ وہ بحالت لونڈی ہونے کے غلام سے بیاہی گئی تھیں۔ پس اب اس امر میں اختلاف ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بریرہ کو اختیار دیدیا تھا تو اُن کا شوہر غلام رہا یا حُر (یعنی آزاد) ہو گیا۔ ایک روایت میں اس کی نفی حریت کی خبر ہے یعنی جب بریرہ آزاد کی گئیں تو اُن کا شوہر غلام تھا اور یہ ظاہر حال ہی سے معلوم ہوتا ہے جب وہ پہلے غلام تھا تو اب بھی غلام ہی ہے کیونکہ عید کی کوئی خاص علامت تو ہوتی نہیں جس سے تمیز کی جاسکے تو یہ خبر نفی اس دوسری روایت کے خبر اثبات کے معارض نہ ہوگی جو یہ روایت ہے کہ بریرہ آزاد کی گئی تھیں۔ اور شوہر اُن کا آزاد (یعنی حُر) تھا۔

تھے یہ خبر نفی جس کے راوی حضرت ابن عباس ہیں اگرچہ حلت طاری کی نفی ہے لیکن اُس جنس کی ہے جو اپنی دلیل کے ساتھ پہچانی جاتی ہے اور وہ دلیل محرم کی ہئیت ہے۔ پس نفی کی خبر نے اثبات کا معارضہ کیا اور وہ یہ ہے کہ روایت کیا گیا ہے کہ نبی علیہ السلام نے حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کے ساتھ تزوج کیا تھا جب کہ آپ حلال تھے۔

جس کے راوی یزید بن الاصم ہیں۔ پس ابن عباس کی روایت یزید بن الاصم کی روایت سے اولیٰ قرار دی گئی اس لئے کہ یزید قوت ضبط میں ابن عباس کے برابر نہیں تھی۔ پانی کی طہارت اور حلت طعام کی خبر اُس جنس سے ہے جو اپنی دلیل سے پہچانی جاتی ہے پس خبر نجاست اور حرمت اور دوسری خبر طہارت اور حلت میں تعارض واقع ہوگا۔ اور جب معارض خبروں میں سے ایک خبر میں راوی کی کثرت ہو اور دوسری خبر میں قلت یا ایک کے راوی مرد ہوں اور دوسرے کی عورتیں یا ایک کے راوی حر ہوں اور دوسرے کے عہد تو ان وجوہ سے ترجیح نہ ہوگی۔ جب دو خبروں میں سے ایک خبر میں زیادتی ہو اور دونوں خبروں کا راوی ایک ہو تو وہ خبر جو مثبت زیادت ہے لی جائے گی جیسے کہ وہ خبر ہے جو متخالف ہے جو اُس کے لئے ہوئے کپڑے پہنتے اور ناخن نہ لینے اور بال نہ منڈوانے سے ظاہر ہے۔

۱۵۰ وہ حدیث یہ ہے جس کو ابن مسعود نے روایت کیا ہے (اذا اختلف المتبايعان والمتلعة فائتخذوا لفا وترا) جب خریدنے والے اور بیچنے والے میں اختلاف ہو اور سودا جیسا تھا ویسا ہی ہو تو دونوں ہر قسم کھائیں اور خریدار اپنی قیمت لے لے اور سودا اگر اپنا سامان لے لے۔ مگر دوسری روایت میں الفاظ (والمتلعة فائتخذوا لفا وترا) نہیں ہیں یعنی سودا لیا ہوا ویسا ہی ہے اس کا تذکرہ نہیں ہے۔ پس ہم نے اُس حدیث کو لیا جو زیادہ الفاظ والی ہے اور یہ حکم دیا کہ بائع اور مشتری ہر گز اسی وقت قسم کھائیں جب خریدار ہوا سودا: اسمالہ قائم رہے۔



کے باب میں مروی ہے اور جب راوی روایت میں اختلاف کریں اس طور پر کہ نہ یاد دہانی کی خبر کاراوی بلاز یاد دہانی کو خبر کے راوی کے معاصر ہو تو وہ خبر دو جزووں کے ماتحت ہوگی اور دونوں پر عمل کیا جائے گا جیسا کہ ہمارا مذہب ہے کہ دو حکموں میں مطلق مقید پر عمل کیا جائے۔

## اقسام بیان

(۵۱) یہ جہتیں (یعنی کتاب اور سنت) اپنے اقسام کے ساتھ بیان پر متحمل ہیں بیان کے اقسام حسب ذیل ہیں۔

(۱) بیان التقریر -

(۲) بیان التفسیر -

(۳) بیان التعلیل -

(۴) بیان التبدیل -

(۵) بیان الضرورة -

”بیان تقریر“ ایسی تاکید کلام ہے جو مجاز اور خصوص کے اجمال کو قطع کر دے

مثال میں بیان تقریر کی جو مجاز کے اجمال کو منقطع کر دیتی ہے۔ خدا تعالیٰ کا یہ قول ہے (ولا طائر بطير مجنونك) اور نہ کوئی اُنٹنے والا جو اپنے دونوں بازوؤں سے اڑتا ہے (خدا تعالیٰ کے اس قول میں لفظ طائر سے یہ اجمال ہو سکتا ہے کہ باعتبار سرعت رفتار کے طائر کہہ دیا گیا ہو مگر (بطير مجنونك) نے جس کے سنی یہ ہیں کہ جو اپنے دونوں بازوؤں سے اڑتا ہے اس اجمال کو منقطع کر دیا ہے۔

اور اس بیان تقریر کی مثال جو خصوص کے اجمال کو دفع کر دیتی ہے خدا تعالیٰ کا یہ قول (فمجد الملائكة كلهم

” بیان تفسیر“ بیان مجمل و مشترک کے مانند ہے۔ بیان تقریر اور بیان تفسیر دونوں صحیح ہوں گے جب کہ موصول ہوں یا مفصول ہوں۔ لیکن بعض متکلمین کے نزدیک مجمل و مشترک کا بیان بجز موصول کے صحیح نہیں ہے۔

” بیان تغیر“ لفظ کا ظاہر معنی سے اُس کے غیر کی طرف تغیر جیسی کہ تعلیق بالشرط

بقیہ حاشیہ صفحہ (۶۸) اجمعون) ہے۔ (سجدہ کیا سب کے سب ملائکہ نے) اس لئے کہ لفظ ملائکہ شامل ہے جمع ملائکہ پر۔ مگر پھر بھی کتاب میں نصوص کا احتمال تھا کیونکہ جائز ہے کہ ملائکہ سے اکثر مراد ہوں خدا تعالیٰ نے اس کو اپنے اس قول کلہم اجمعون (سب کے سب) سے رنج کر دیا۔

۱۵ بیان مجمل جیسے خدا تعالیٰ کا قول واقیموا الصلوة واتوا الزکوۃ (نماز پڑھو اور زکوٰۃ دو) مجمل ہے۔ پس آنحضرت م کے اقوال و افعال اس آیت کی تفسیر واقع ہوئے ہیں۔

۱۶ بیان مشترک جیسے خدا تعالیٰ کا قول (ثلثہ قروۃ) تین قروۃ۔ پس لفظ قروۃ مشترک ہے طہار و حیض میں تو نبی علیہ السلام نے اپنے اس قول سے۔ طلاق الا مۃ ثلثان وعدھا حیضان (تو نبی کے طلاق دو ہیں اور اُس کی عدت دو حیض ہے) بیان فرما دیا جس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ عدۃ آزاد و عورت کی تین حیض ہے نہ تین طہر جس کے لئے فقط قروۃ مشترک تھا۔

۱۷ جیسے (انت طالق ان دخلت الدار) تجھے طلاق ہے اگر گھر میں داخل ہوئی جب مشکلم نے یہ الفاظ کہے کہ تجھے طلاق ہے تو ظاہر الفاظ سے ہی پہنی تبادر ہوتے ہیں کہ طلاق واقع ہو گئی مگر جب اس نے شرط کی الفاظ کہے کہ (اگر گھر میں داخل ہو) تو اس شرط نے پہلے کے الفاظ کے معنی بدل دئے اور تعلیق ہو گئی۔ اسی طرح استثناء جیسے کوئی کہے کہ میرے دوست فلاں شخص کے ہزار روپیہ ہیں۔ مگر سو روپیہ کم۔ تو الفاظ استثناء پہلے الفاظ کے معنی بدل دے گا۔

اور استثنایان تغیر صرف موصول ہے صحیح ہونا ہے۔ اس لئے کہ شرط اور استثناء غیر مستقل کلام میں بغیر ما قبل کے کسی معنی کے فائدہ نہیں دیتی۔ پس ضرور ہے کہ شرط اور استثناء ما قبل کے ساتھ موصول ہو۔ اور خصوص عموم میں اختلاف ہے امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک تخصیص مترخی نہیں ہوتی ہے اور امام شافعی رحمہ کے نزدیک تخصیص کی تاخیر جائز ہے اور یہ اُس امر پر مبنی ہے کہ عموم حکم کے ایجاب میں قطعی طور پر ہمارے نزدیک خصوص کے مانند ہے۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک عام قطعی ہے اور تخصیص کے بعد عام قطعی نہیں رہتا۔ پس یہ تخصیص عام کو قطعیت سے احتمال کی طرف متغیر کر دیتی ہے یہ تخصیص وصل کی شرط کے ساتھ ہمارے نزدیک مفید ہے اس لئے کہ بیان کا موصول ہونا واجب ہے اور امام شافعی رحمہ کے نزدیک عام کا تغیر قطعیت سے ظنیت کی طرف نہیں ہوتا اس لئے کہ ان کے نزدیک عام قبل تخصیص کے اور بعد تخصیص کے ظنی ہے بلکہ وہ حال سابق کی تقریر سمجھتے ہیں۔ پس تخصیص موصول ہو یا مفصول ہو صحیح ہے۔ سورۃ بقرہ میں بنی اسرائیل کا بیان مطلق کی تنقید کے قبیل سے ہے۔ مطلق کی یہ تنقید اطلاق کا

۱۵۔ ایک سوال کا جواب یہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب حنفیہ کے نزدیک عام کی تخصیص بعد میں جائز نہیں ہے تو قرآن میں خدا تعالیٰ نے جب بنی اسرائیل نے اپنے بھائی کے قاتل کا پتہ لگانے کی خواہش ظاہر کی۔ پہلے عام گائے زبحہ کرنے کا حکم دیا مگر جب بنی اسرائیل نے اس کا رنگ اس کی حیثیت وغیرہ معلوم کرنے کی خواہش ظاہر کی تو پھر خدا تعالیٰ نے تفصیل سے بیان فرمایا۔ پس بیان عام کی تخصیص مترخی ہو گئی۔ اس کا جواب یہ دیا گیا کہ عام کی بعد میں تخصیص نہیں کی گئی ہے بلکہ خدا تعالیٰ نے پہلے مطلق گائے کے ذبح کرنے کا ارشاد فرمایا تھا اور بعد میں ان کے حسب خواہش اس کو تنقید کر دیا تو یہ من قبیل مطلق ہے نہ من قبیل تخصیص عام جیسا تمہارا خیال ہے۔

نسخ ہوگا۔

اہل میں ابن شامل ہی نہیں ہوا نہ یہ کہ وہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کے ساتھ (انہ لیس من اہلک) مخصوص ہو گیا اور اللہ تعالیٰ کا قول انکم وما تعبدون من دون اللہ اصل سے عیسیٰ علیہ السلام کو متنازل نہیں ہوا ہے یہ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے قول ان الذین سبقت لہم منا الحسنی کے ساتھ مخصوص ہوا اور استثنائے مستثنیٰ کے مقدار کے موافق اپنے حکم کے ساتھ حکم کا مانع

۱۔ خداوند تعالیٰ نے نوح کو فرمایا کہ کشتی میں ہر جانور کے جوڑے رکھ لو اور اپنے اہل کو بھی لے لو۔ اہل تو عام لفظ ہے اور نوح کی کل اولاد کو شامل ہے مگر جب طوفان چش زن ہوا اور تمام درخت و پہاڑ ڈوب گئے تو اُس وقت نوح نے دیکھا کہ ان کا بیٹا کنعان جو ان پر ایمان نہیں لایا تھا وہ ڈوب رہا ہے جوش شفقت سے خدا سے عرض کی کہ میرا بیٹا میرے اہل سے ہے تو خدا نے کنعان کی تخصیص کی اور فرمایا کہ وہ میرے اہل سے نہیں ہے تو یہاں تخصیص عام متراخی صحیح ہو گئی جو تمہارے خلاف مدعا ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ لفظ اہل میں ابن شامل ہی نہیں ہے۔ اس لئے کہ اہل نبی وہ ہیں جو ان کے دین کو اختیار کریں وہ نہیں ہیں جو ان کے نسب سے ہوں جب لفظ اہل میں ابن سر کے شامل ہی نہیں ہے تو عام کی تخصیص کیسی۔

۲۔ خدا تعالیٰ فرماتا ہے (انکم وما تعبدون من دون اللہ جہنم) تم اور تمہارے معبود خدا کے سوا سب جہنمی ہیں۔ یہاں کلمہ عام ہے خدا کے سوا سب معبودوں کو عام ہے تو اس مقام پر عبد اللہ نے سوال کیا کہ خدا کے سوائے عیسے اور غیر اور ملائکہ جہنمی معبود سمجھے گئے ہیں کیا یہ بھی دوزخی ہیں تو خدا تعالیٰ کا یہ فرمان اتر کہ جن لوگوں کو ہم نے نیکی دے رکھی ہے وہ عذاب دوزخ سے دور ہیں۔ پس اس آیت سے کلمہ ماحول تمام تھا اب خاص ہو گیا تو تخصیص عام متراخی صحیح ہوئی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کلمہ ماحول علیہ السلام کو شامل ہی نہیں ہوا۔ اس لئے ماحول ذوی العقول کے لئے مستثنیٰ ہے اور عیسیٰ ذوی العقول سے ہیں نہیں ہے کہ خدا تعالیٰ کے اس قول ماحول سے پہلے کی تخصیص ہو گئی ہے۔

ہے پس استثنا کے بعد باقی کے ساتھ تکلم گردانا جائے گا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک استثنا بطریق معارضہ مانع حکم مستثنیٰ منہ ہوتا ہے استثنا کا مانع حکم ہونا بطریق معارضہ اس لئے ہے کہ اہل لغت نے اس امر پر اجماع کیا ہے کہ استثنا نفی سے اثبات ہوتا ہے اور اثبات سے نفی ہوتا ہے اور استثنا کا حکم ہونا بطریق معارضہ اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول (لا اله الا الله) کلمہ توحید ہے اور اس کے معنی نفی اور اثبات ہیں۔ پس اگر تکلم باقی کے ساتھ ہو تو الہ غیر کی نفی ہوگی اور اللہ تعالیٰ کا اثبات نہ ہوگا۔ سقوط حکم بطریق معارضہ ایجاب میں (یعنی اثبات میں) ہوتا ہے اخبار میں نہیں ہوتا اہل لغت کا قول ہے کہ استثنا اخراج ہے اور استثنا کے بعد باقی کا تکلم۔ پس ہم کہتے ہیں کہ استثنا اپنی وضع میں باقی کے ساتھ تکلم ہے اور بشارۃ نفی اور اثبات ہے جس پر استثنا کا اطلاق حقیقۃً یا مجازاً کیا جاتا ہے۔ اس کی دو نوعیں ہیں۔ ایک متصل ہے اور دوسری منفصل متصل اصل ہے جو صدر سے مابعد حرف استثنا کا اخراج ہے۔ منفصل وہ ہے جس کا صدر سے استخراج صحیح نہیں ہے۔ پس استثنا ہی منفصل مبتدا کیا گیا ہے اور سابق سے گویا غیر متعلق ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے فَاَتَمُّ عِدْوَى الْاَرَبِ الْعَالَمِينَ۔ یعنی ابراہیم علیہ السلام نے اپنی قوم سے کہا کہ یہ اصنام جن کی تم عبادت کرتے ہو میرے دشمن ہیں۔ لیکن رب العالمین میرا دوست ہے۔ اور استثنا شافعیہ کے نزدیک جب ان کلمات کے عقب میں آئے جن کلمات میں سے بعض بعض طور پر

۱۔ چونکہ خدا تعالیٰ اصنام میں داخل نہیں ہے پس یہ کلام ملحدہ اور سابق سے غیر متعلق ہوا۔

معطوف ہوں تو جمع پر متصرف ہو گا جیسے کہ شرط اور حنفیہ کے نزدیک استثنائیں  
 طرف منصرف ہوتا ہے جو اُس کے قریب ہوتی ہے۔ بخلاف شرط کے جو مبدل  
 ہے ”بیان ضرورہ“ بیان کی ایک نفع ہے جو بیان کے لئے موضوع نہ ہو لیکن  
 اُس سے بیان کا استنباط ہو (جیسے سکوت) جو کبھی حکم منطوق ہوتا ہو جیسے کہ  
 خدا تعالیٰ کا قول (وورثہ ابواہ فلاحہ الثلث) کہ ماں باپ میت کے وارث  
 ہوئے۔ پس میت کی ماں کے واسطے ثلث ہے۔ اور کبھی حال متکلم کی دلالت  
 سے ثابت ہوتا ہے۔ جیسے کہ صاحب شرع کا سکوت اُس فعل کے وقت جسے  
 اُس نے معائنہ کیا اور اُس میں تغیر نہیں کیا جو صاحب شرع کی رضا کی دلیل ہے  
 اس لئے کہ صاحب شرع کا حال اس کا مستلزم ہے کہ امر منکر سے سکوت نہ کرے  
 یا بقدرت دفع قریب ثابت ہو جیسے کہ آقا کا سکوت جبکہ وہ اپنے غلام کو بیچتے  
 اور مول لیتے دیکھے اور اُس کے بیچنے اور مول لینے سے منع نہ کرے یا کثرت

۱۵ جیسے کوئی کہے۔ زید کے میرے ذمہ ہزار روپیہ ہیں اور عمرو کے مجھ پر ہزار روپیہ ہیں اور بکر کے مجھ پر ہزار روپیہ ہیں مگر  
 سو روپیہ تو امام شافعی کے نزدیک سو روپیہ کا استثنائاً زید عمرو بکر تینوں کے ہزار روپیہ پر متصرف ہو کر اُن کو نو سو کر دے گا  
 مگر امام ابو حنیفہ کے نزدیک استثنائے جوارق اور متصل ہے۔ یعنی بکر صرف اسی کے ہزار روپیہ کے طرف رجوع ہو گا  
 اور صرف ایک کے نو سو روپیہ قرار دے گا نہ دوسروں کے بخلاف شرط کے کہ وہ سب پر متصرف ہوگی۔  
 یعنی اگر کوئی کہے (ہندہ طالق و زینب طالق و عسراء طالق ان دخلت الدار) تو اس  
 صورت میں ہر ایک زوجہ کی طلاق معلق ہوگی مگر میں داخل ہونے پر کوئی شرط سے کلام میں تغیر اور مبدل پیدا ہوتی ہے۔  
 اس لئے اس کا اثر قوی ہے پر نسبت استثنائے۔

۱۶ اور باپ کے جسد وراثت سے آیت ساکت ہے تو معلوم ہو کہ ماں کے واسطے ثلث ہے اور باقی سب باپ کیلئے ہے

کلام کی ضرورت سے ثابت ہو جیسے کہ کوئی کہے (علی مائۃ ودرہم) یعنی فلاں شخص کے میرے ذمہ ایک سو ایک درہم ہیں، بخلاف مقرر کے اس قول کے کہ (لہ علی مائۃ وثلوثی)۔

”بیان تبدیل“ لغت میں تبدیل کے معنی نسخ کے ہیں اور نسخ ایسے حکم مطلق کی مدت کا بیان ہے جو اللہ تعالیٰ کو معلوم تھے مگر اُس نے حکم کو مطلق رکھا تھا اور اُس کا ظاہر آدمیوں کے حق میں بقا تھا۔ پس آدمیوں کے حق میں یہ تبدیل ہو یہ بیان صاحب شرع کے حق میں بیان محض ہے جو ہمارے نزدیک نص کی بنیاد پر جائز ہے اور نص یہ ہے (ما نفسنہ من آیۃ) البتہ یہ نسخ یہود کے خلاف ہے اور محل نسخ وہ حکم ہے جو فی نفسہ وجود اور عدم کا احتمال رکھتا ہو محل نسخ توقیت کی قسم سے نسخ کے منافی محل تنسیخ کے ساتھ ملحق نہ ہو گا نہ تاہید جو نص سے

۱۔ مجھ پر سو ہیں اور ایک کپڑا ہے۔ اس صورت میں چونکہ کپڑا بیع سلم میں ہی واجب الذمہ ہوتا ہے اس لئے اس امر کا بیان نہیں ہو سکتا کہ وہ سو بھی کپڑے ہی ہیں۔ بلکہ کہنے والے سے پرچھا جائیگا کہ سو سے اس کی کیا مراد ہے۔

۲۔ یہود کا بیان ہے کہ اگر نسخ جائز رکھا جائے تو اس سے خدا تعالیٰ کا جہل لازم آتا ہے جو الوہیت کے سر پر خلاف ہے۔ اس سے ان کی غرض یہ ہے کہ شریعت موسیٰ کسی اور نبی سے منسوخ نہ سمجھی جائے مگر یہ ان کی غلطی ہے اس لئے کہ خدا تعالیٰ حکیم ہے۔ اپنے بندوں کی حاجتوں اور نیز ان کی مصلحتوں کو خوب سمجھتا ہے۔ جیسے مریض طبیب کی حالت کے موافق آج ایک نسخہ تجویز کرتا ہے اور دوسرے روز اُس کا مزاج دیکھ کر دوسرا نسخہ اور دوسری غذا تجویز کرتا ہے جو مریض کے حق میں عین مصلحت ہوتی ہے۔

۳۔ محل نسخ کے ساتھ وہ شے جو منافی نسخ ہے ملحق نہیں ہو سکتی جیسے توقیت (ایک وقت خاص تک حکم کا بقا) یا تاہید جو نص صریح سے ثابت ہو اور اس میں لفظ ابد نہ ہو یا تاہید جو دلالت ثابت ہو جیسے وہ شرائع جو رسول اللہ ﷺ

ثابت ہو یا دلالت سے نص کی شرط ہمارے نزدیک اعتقاد قلب سے حکم قلب کے ساتھ ممکن ہے فعل سے ممکن شرط نہیں ہے جو امر معتزلہ کے خلاف ہے ہمارے اور معتزلہ کے مابین جو اختلاف واقع ہوا ہے اس وجہ سے جو نسخ کا جواز فعل سے قبل ممکن اس واسطے ہے کہ حکم نسخ میں بیان مدت قلب کے عمل کے لئے ہمارے نزدیک اصل ہے اور عمل جسمانی کی مدت کے واسطے تبعاً اور معتزلہ کے نزدیک وہ جسمانی عمل کے لئے مدت کا بیان ہے قیاس میں نسخ کی صلاحیت نہیں ہے اور اس پر اجماع جمہور کے نزدیک ہے اور کتاب اور سنت کے ساتھ متفقاً اور مختلفاً نسخ جائز ہے۔ متفقاً (یعنی کتاب کتاب کی ناسخ ہوگی اور سنت سنت کی ناسخ ہوگی) اور مختلفاً (یعنی کتاب سنت کی ناسخ ہوگی اور سنت کتاب کی ناسخ ہوگی) پس نسخ کی یہ چار صورتیں ہیں لیکن اختلاف امام شافعی کے خلاف ہے۔ اور منسوخ کی تین نوعیں ہیں ایک نوع وہ ہے کہ تلاوت اور

بقیہ حاشیہ صفحہ (۴۷) کے دنیا سے تشریف فرما ہونے کے وقت تھے اس لئے وہ اب منسوخ نہیں ہو سکتے کیونکہ حضرت غام النبیین ہیں اور ان کے بعد کوئی نبی آنے والا نہیں ہے۔

۱۵ شرط نسخ کی ہمارے نزدیک صرف اعتقاد قلبی ہے اس کا کام کرنا شرط نہیں ہے مگر معتزلہ کے پاس اس کا کرنا شرط ہے تاکہ بعد نسخ کے قابل ہو ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی علیہ السلام کو شب معراج میں پچاس نمازوں کا حکم دیا گیا تھا مگر ایک ہی ساعت میں سب نمازیں منسوخ ہو گئیں اور صرف پانچ نمازیں باقی رہ گئیں حالانکہ پچاس نمازیں کی تھیں ایک دفعہ بھی نہیں پڑھیں۔

۱۶ امام شافعی کے نزدیک ہرگز نسخ جائز نہیں ہے مگر کتاب کا کتاب ہی سے اور سنت کا سنت ہی سے اس لئے کہ کتاب کا نسخ سنت سے جائز قرار دیا جائے تو طعن کرنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ رسول ہی ان لوگوں میں پہلے شخص ہیں جنہوں نے



حکم دونوں منسوخ ہوں۔ دوسری نوع وہ ہے کہ حکم منسوخ ہو گیا ہے اور تلافی منسوخ نہیں ہوئی ہے۔ تیسری نوع وہ ہے کہ تلاوت منسوخ ہے حکم منسوخ نہیں ہے اور ایک نفع حکم میں نسخ و صفت کی ہے جو نص پر از دیا د کے مانند ہی ہمارے نزدیک یہ زیادتی ہی نسخ ہے اور امام شافعی رحمہ کے نزدیک تخصیص اور بیان ہے۔ اس لئے کہ اس زیادتی نے نص کے اطلاق کو رفع کیا ہے تا آنکہ امام شافعی رحمہ نے جلد پر زیادتی نفی کو خبر واحد سے ثابت کیا ہے اور زیادتی قید ایمان کو رقبہ کفارہ یحییٰ اور کفارہ ظہار میں قیاساً ثابت کیا ہے اور ان کفارہ کو کفارہ قتل خطا پر قیاس کیا ہے جو ایمان کے ساتھ مقید ہے۔

## بیان افعال نبی صلی اللہ علیہ وسلم

(۵۲) زلت کے سوا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال چار قسم کے ہیں۔

بقیہ حاشیہ صفحہ (۵۱) خدا کو جھٹلایا ہے جفیہ کا جواب یہ ہے کہ کتاب کا کتاب سے اور سنت کا سنت سے نسخ جائز رکھنے کی صورت میں بھی اس طعن سے گزر نہیں ہے اس لئے کہ طاعن کہہ سکتا ہے کہ خدا و رسول اپنے قول کی آپ تکذیب کرتے ہیں مگر یہ سب باتیں سفہا اور عاجلین کی ہیں جس کی کوئی پروا نہ کی جانی چاہیے۔

۱۔ خبر واحد پر (الیک بالیک جلد ماہ و تغریب عام) زانی اور زانیہ دونوں اگر ناکھڑا ہوں تو انہیں سو کوڑے مارنا چاہیے اور ایک سال شہر برداشت نہ کیا جائے ایک شہر بردی کو اسی خبر واحد سے ثابت کیا ہے دوسری روایت میں صرف سو کوڑے مارنے کا ذکر ہے۔

۲۔ یعنی کفارہ قسم اور ظہار میں جو غلام آزاد کیا جائے وہ بھی مومن ہو جیسے کفارہ قتل خطا میں غلام مومن ہی آزاد کیا جاسکتا ہے جو امام شافعی کا مقیاس علیہ ہے۔

۳۔ زلت اس فعل حرام کا نام ہے جس میں فاعل کسی فعل مبارک کے ارادہ کرنے کی وجہ سے مبتلا ہو جائے۔ پس

(۱) مباح -

(۲) مستحب -

(۳) واجب -

(۴) فرض -

ہم نے نبی علیہ السلام کے افعال میں سے جس فعل کو وجوب یا استحباب یا اہتمام میں سے کسی پر واقع جانا ہے ہم اُس فعل کے ایقاع میں آپ کا اقتدار کیونکر اور جس فعل کی نوعیت ہم کو نہیں معلوم ہوئی ہم آپ کے ادنیٰ افعال میں شمار کرتے ہیں جو اباحت ہے۔

وحی کی دو نوعیں ہیں۔

(۱) وحی ظاہر - (۲) وحی باطن۔

وحی ظاہر وہ ہے جو فرشتہ کی زبانی آپ کے سمع شریف میں پہنچی اس علم کے بعد کہ فرشتہ خدا کا بھیجا ہوا ہے بعلا مت قاطعہ بواسطہ زبان روح الامین (یعنی جبریل علیہ السلام) یا فرشتہ کے اشارہ سے بغیر کلام یا بطور الہام منجانب اللہ آپ کے دل پر بلاشبہ وارد ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے اپنے نور سے آپ پر روشن کر دیا۔

”وحی باطن“ وہ حکم ہے جو احکام منصوصہ پر غور سے بالاجتہاد حاصل ہو۔ بعض علماء نے اس امر سے انکار کیا ہے کہ اجتہاد آپ کا حصہ ہو مگر حنفیہ کے نزدیک

بقیہ حاشیہ صفحہ (۷۶) فاعل کا ارادہ ابتداً فعل حرام کا نہیں ہوتا اور نہ اس پر ٹھہرا رہتا ہے۔ جیسے کوئی شخص راستہ سے مڑنے کا ارادہ کرے اور پھر پھسل کر گر پڑے۔

جس امر میں کہ حضرت کے پاس وحی نہیں آئی انتظار وحی کے واسطے مامور تھے اور انتظار کی مدت کے گزرنے کے بعد آپ عمل بالرائے اور قیاس کے ساتھ مامور تھے لیکن بنی علیہ السلام خطائے معصوم ہیں بخلاف غیر کے بنی صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں الہام حجت قاطعہ ہے گو غیر کے حق میں حجت قاطعہ نہیں ہے جو رسول پہلے ہم سے گذر چکے ہیں ان کے شرائع ہم پر لازم ہیں یعنی ان شرائع پر ہم کو عمل واجب ہے جبکہ اللہ تعالیٰ قصہ بیان فرماتا ہے اور خبر دی ہے یا اللہ تعالیٰ کے پیغمبر نے خبر دی ہے کہ پہلے رسولوں کی شریعت ہے مگر نسخ کے ساتھ اس سے انکاست کرو۔ ان وجوہ سے سمجھا جاتا ہے کہ وہ ہمارے ہی رسول کے شرائع ہیں۔ صحابہ کی تقلید واجب ہے اور صحابہ کے قول کے سبب سے قیاس ترک کیا جائیگا۔ امام کرخی نے کہا ہے کہ صحابی کی تقلید واجب نہ ہوگی مگر اُس امر میں جس کا قیاس سے ادراک نہ ہو سکے اور امام شافعی رحمہ نے کہا ہے کہ صحابہ سے مطلقاً کسی شخص کی تقلید نہ کی جائے۔ جس امر کا ادراک قیاس سے نہ ہو سکے اس میں ہمارے صحابہ کی تقلید پر اتفاق ہے جیسے کہ اقل حیض میں ہے اور جیسے یہ امر کہ ایک شخص نے ایک چیز کو فروخت کیا اور پھر فروخت کرنے کے بعد اُس قیمت سے کم میں اس شے کو خرید لیا جو پہلے فروخت کی تھی بیع سلم میں اندازہ مقدار مال میں اختلاف

۱۵۸ اس لئے کہ مت اقل حیض کے دریافت سے عقل قاصر ہے۔ پس اس بات میں حضرت عائشہ کے قول پر عمل کیا گیا کہ

اقل مت حیض باکرہ اور غیبہ کی تین دن رات ہیں اور اکثر دس دن۔

۱۵۹ اور صحابہ حنفیہ کا اس میں جو قیاس سے معلوم ہو سکتا ہے اختلاف ہے یعنی ایسی صورتوں میں بعض تو قیاس پر عمل کرتے

ایسا ہی الجیر مشترک کی ضمانت میں اختلاف ہے جو اختلاف علما میں وجوب تقلید اور عدم وجوب تقلید میں ہے یہ اختلاف اس امر میں ہے جو صحابہ سے ثابت ہوا ہے بلا اُن کے باہمی اختلاف کے اور بغیر اس کے کہ یہ ثابت ہو کہ یہ قول صحابی کا دوسرے صحابی کو پہنچا اور وہ صحابی سُکر ساکت ہو گیا اور اُس نے تسلیم کیا۔ جو قیاس سے نہ دریافت ہو اُس میں ہمارے اصحاب مختلف اہل ہیں اگر تابعی کا فتویٰ صحابہ کے زمانے میں ظاہر ہوا ہو جیسے کہ قاضی شریح ہیں تو وہ تابعی بعض کے نزدیک صحابہ کے مانند ہیں یہ قول اصح ہے پس ایسی تابعی کی تقلید واجب ہے۔

## اجماع

(۵۳) ”اجماع“ کے معنی اتفاق کے ہیں اور اہل اصول کے اصطلاح میں علمائے مجتہدین کا کسی امر کے نسبت کامل اتفاق مراد ہے اس کی دو قسمیں

بقیہ حاشیہ صفحہ (۸۷) ہیں اور بعض قول صحابہ پر عمل کرتے ہیں جیسے بیچ سلم میں اصل مال کے اندازہ کی اطلاع ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مشروط ہے۔ اگرچہ اس مال کی طرف اشارہ کر کے اُسے معین کر دیا گیا ہو کیونکہ ابن عمر رحمہ نے سطح فرمایا ہے اور ابو یوسف و محمد رحمہ کے نزدیک اصل مال کے اندازہ کا ظاہر کرنا جبکہ اُس کی طرف اشارہ کیا جائے شرط نہیں ہے اس کے اشارہ کرنے میں ذکر کرنے سے زیادہ تعریف و تعین ہے انہوں نے اسے پر عمل کیا ہے۔

۱۷۔ الجیر مشترک (مشترک مزدور جس نے مزدوری دی اس کا کام کیا کسی شخص کا خاص نوکر نہیں ہے) جیسے دھوبی یا رنگریز جب کپڑا ان کے ہاتھ سے صانع ہو جائے گا تو صاحبین کے نزدیک اس کپڑے کا ضامن ہوگا اور ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ وہ محض امانت دار ہے اور امان ضامن نہیں ہوتا۔

ایک عزیمت کہلاتی ہے۔ دوسری رخصت۔

”عزیمت“ اسے کہتے ہیں کہ مجتہدین کسی امر سے متعلق ایسی گفتگو کریں جو وہ بیان کریں جن کی وجہ سے اتفاق واجب ہو یا بالاتفاق وہ کوئی فعل شروع کریں جیسی کہ مضاربیت یا مزارعت یا شریعت تو اس کی مشروریت پر مجتہدین کا اجماع ہو گا۔

اور رخصت وہ ہے کہ بعض علما یا مجتہدین کسی قول پر اتفاق کریں اور بعض اسے منکر سکوت کریں یا بعض کوئی فعل کریں جسے دیگر علما یا مجتہدین دیکھیں گو وہ خود وہ فعل نہ کریں مگر اس کا جواز تسلیم کریں۔ لیکن امام شافعی کو اس سے اختلاف ہے اُن کی رائے میں سکوت اتفاق کے لئے کافی نہیں ہے۔ اہل اجماع جن کے اتفاق سے اجماع منعقد ہوتا ہے وہ لوگ ہیں جو مجتہد صالح ہوں نہ اہل ہوا میں سے ہوں نہ فاسقوں میں سے اہل اجماع کا صحابہ یا عترت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہونا شرط نہیں ہے نہ اہل مدینہ سے ہونا شرط ہے نہ یہ امر شرط ہے کہ اُن کا زمانہ گزر گیا ہو اور اُن میں سے کوئی باقی نہ ہو اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک آئندہ اجماع کے واسطے سابق کے اجماع کا عدم اختلاف شرط ہے۔ لیکن صحیح روایت میں ایسا نہیں ہے اور اجماع کی شرط یہ ہے کہ تمام مجتہدین متفق ہوں اجماع میں ایک کا اختلاف بھی ایسا ہی مانا ہو گا جیسا کہ اکثر کا اختلاف اور اجماع کا حکم دراصل یہ ہے کہ اس سے امر مقصود شرعاً بر سبیل یقین اس طرح ثابت ہو کہ کسی قسم کا شبہ اور احتمال باقی نہ رہے داعی اجماع کبھی خبر احاد ہوتی ہے کبھی قیاس جب اجماع سلف نقل کیا جائے اور اس کے ساتھ ہر ایک زمانہ کا

اجماع تو یہ نقل حدیث متواتر کے مانند ہوگی اور جب یہ اجماع افراد کے ساتھ ہو (یعنی تواتر سے کم افراد کے ساتھ ہو) تب یہ اجماع اُس سنت کے مانند ہوگا جو بطریق احاد نقل کی گئی ہو۔ دراصل اجماع کے مراتب ہیں اور سب اجماعوں سے قومی صحابہ کا اجماع بطریق نص ہے یعنی صحابہ نے یہ کہا ہو کہ (اجمعنا علیٰ هذا) ایسا اجماع آیت اور خبر متواتر کے مانند ہے اس کے بعد وہ اجماع ہے جس میں بعض صحابہ نے اُس پر نص کیا ہو اور باقی صحابہ ساکت رہے ہوں۔ اس اجماع کے بعد ان لوگوں کا اجماع ہے جو صحابہ کے بعد ایسے حکم پر متفق ہوئے ہوں جس میں اُن سے پہلے خلاف نہ ہوا ہو یا خلاف ہوا ہو خلاف کی صورت میں یہ اجماع اجماع اول سے کم درجہ کا ہے۔ امت جب اقوال میں اختلاف کریں گی تو اجماع اس امر پر ہوگا کہ دو قولوں کے خلاف جو تیسرا قول ہے وہ باطل ہے اس اجماع کا نام اجماع مرکب ہے اس لئے کہ یہ اجماع دو قولوں کے اختلاف سے پیدا ہوا ہے۔

(۵۴) ”قیاس“ کے معنی لغت میں اندازہ کے ہیں اور اصطلاح شرع میں اصل کے ساتھ حکم و علت میں فرع کے اندازہ کے ہیں۔ جو نقلًا اور عقلًا حجت ہے دلیل نقلی تو خدا تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْالْبَاصِ) جس کا مفہوم یہ ہے کہ (اقیسوا اللہ علی نظیرہ) یعنی نظیر پر شے کا قیاس کرو۔ پس قیاس کا حجت ہونا اشارۃ النص سے ثابت ہے اور نیز حدیث معاذ بن سے جو مشہور ہے اور جس کے اخیر میں ہے کہ حضرت نے فرمایا کہ اگر سنت میں حکم نہ پاؤ گے تو کس طرح حکم دو گے۔ معاذ نے کہا کہ میں اپنی رائے

سے اچھا دکر دس گا۔ جس سے حضرت خوش ہوئے اور اُس نے خدا تعالیٰ کی حمد کی۔

علیٰ ہذا حقائق لغت میں غیر لغت کے ساتھ استعارہ کے لئے لغت کے حقائق پر غور ہوتا ہے۔ جیسی کہ حقیقت اسد میں غور کیا جائے جو ذمی جرات اور شجاع حیوان ہے اور کسی شخص شجاع کو بر بنائے شرکت شجاعت استعارۃً اسد سے تعبیر کیا جائے اور قیاس شرعی نظیر ہے۔ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (المنظرة بالخطه الخ) سے ثابت ہے کہ مثلیت جنس و مقدار کے ساتھ اشیائے مذکورہ کی فروخت جائز ہے۔ مقدار مساوی سے زیادہ (ربوا) ہے۔ پس برنج وغیرہ میں جو گندم کے مانند مانی جاتی ہیں مقدار مساوی سے زیادہ کو ماپ میں مشارکت کی بنیاد پر بر قیاس گندم ربا سمجھاؤ۔ حرام تسلیم کیا۔ احکام میں یہ قیاس اُس قیاس کے مانند ہے جو عقوبت سے بچنے کے لئے گزشتہ واقعات پر غور کرنے سے متعلق اوپر ذکر کیا جا چکا ہے اور عقلاً بھی اعتبار واجب ہے۔ ہم سے قبل جو کچھ ہو چکا اور اُس کے جو اسباب منقول ہیں اُن پر غور کر کے قیاس کرنا تاکہ بد میں غرض اُس قسم کے امور سے احتراز کیا جائے کہ اُس قسم کی سزا سے محفوظ رہیں۔

(۵۵) ”قیاس“ کی شرط یہ ہے کہ اہل کا حکم (یعنی مقیس علیہ کا) دوسرے مقیس کی دلالت سے مخصوص نہ ہو جیسی شہادت خزیہ رن مخصوص ہے جس سے متعلق رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے (من شهد خزیہ فہو حسبہ) اور خزیہ رن کی گواہی دو آدمیوں کی گواہی کے مساوی قرار پائی تھی۔ پس

اس پر قیاس کر کے کسی کی شہادت دو شخصوں کی شہادت کے مساوی نہیں قرار دیا جاسکتی۔ اس لئے کہ خزیمہ کا اختصاص جو حکم مذکور کے ساتھ ہی باطل ہو جائیگا دوسری شرط یہ ہے کہ ”اصل“ کا حکم قیاس کے مخالف نہ ہو۔ اگر اصل کا حکم بنفسہ قیاس کے مخالف ہوگا تو اُس پر غیر کا قیاس کس طرح ہو سکیگا جیسے کہ بقائے صوم نسیان سے کھانے پینے کی صورت میں حالانکہ بقائے صوم اکل و شرب کی صورت میں خلاف قیاس ہے۔ تیسری شرط یہ ہے کہ حکم شرعی جو نص سے ثابت ہو بعینہ اصل سے فرع کی طرف متعدی ہو جو اصل کی نظیر ہے فرع میں نص نہ ہو۔ پس اثبات اسم زنا کی تعلیل لواطت کے لئے درست نہیں ہوگی اس لئے کہ اسم زنا کا اثبات لواطت کے لئے حکم شرعی نہیں ہے۔ بلکہ لغت کی اثبات کا قیاس ہے صحت ظہار رومی کے لئے بھی تعلیل صحیح نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ شرط ثانی مفقود ہے جو بعینہ تعدیہ حکم پر مبنی ہے مقیس علیہ کا حکم مسلم کے اظہار سے متعلق ہے جو ادائے کفارہ پر متناہی ہے اور رومی اہل کفارہ سے نہیں ہے۔ پس اصل کا حکم فرع میں متغیر ہو جاتا ہے حالانکہ قیاس کی شرط یہ ہے کہ اصل کا وہ حکم بعینہ فرع میں متعدی ہو حکم ناسی افطار کا تعدیہ۔ مکروہ۔ اور خاطی کے ساتھ بھی صحیح نہیں ہوگا اس لئے کہ اُن کے عذرات ناسی کے عذر سے مختلف ہوتے ہیں اُن دونوں کا صوم یاد ہوتا ہے۔ اُن کے عذرات بمقابلہ ناسی کے ضعیف ہوتے ہیں۔ لہذا اُن کا صوم فاسد ہوگا۔ رقبہ کفارہ یمین و ظہار یمین و ظہار میں ”ایمان“ مشروط نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ اُس کے ساتھ تعدیہ ہے جس میں نص ہے بتین نص رقبہ کفارہ یمین و ظہار میں جو نص ہے وہ ایمان کی قید سے مطلق ہے۔ پس



یہ درست نہ ہو گا کہ رقبہ کفارہ قتل پر قیاس کر کے ”ایمان“ کے ساتھ مقید کیا جائے۔ چونکہ شرط یہ ہے کہ حکم نص بعد تعلیل بھی اُسی طرح باقی رہے جیسا کہ اُس سے قبل تھا تعلیل سے حکم میں تغیر نہ ہو۔

(۵۶) قیاس کا رکن وہ ہے جو حکم نص پر علامت ہو جس علامت پر نص متعلی ہو۔ جو معنی اصل و فرع میں جامع ہوں وہ علت ہے مگر اہل اصول نے اُس معنی کا نام (رکن) رکھا ہے۔ اس لئے کہ اس معنی پر قیاس کا مدار ہے۔ یہ سب فرع میں اصل کے معنی کی پائے جانے کی فرع اصل کی نظیر قرار پاتی ہے جائز ہے کہ وہ وصف لازمی ہو یا عارضی۔ لازمی جیسے کہ ثبوت و فضا۔

عارضی جیسے کہ خون کا بہنا۔ وہ معنی اصل یعنی مقیس علیہ خواہ اسم ہو یا وصف جلی ہو یا خفی ہو۔ اسم جیسے کہ (دم) مثال مذکورہ میں وصف جلی جیسے کہ ”طواف“ جسے ہر شخص سمجھتا ہے۔ وصف خفی وہ ہے جو اجتہاد سے سمجھا جائے۔ جیسے کہ ربا کی علت مقدار و جنس۔ یا وہ معنی حکم ہو (یعنی حکم شرعی جامع اصل و فرع) یا وہ وصف فرد ہو یا امور متحدہ سے مرکب ہو۔ فرد جیسے علت تنہا قدر کرساتہ

۱۵ اور یہیں سے یہ امر مفہوم ہوتا ہے کہ ارکان قیاس کے چار ہیں۔ اصل۔ فرع۔ علت۔ محکم۔ اگرچہ اصل رکن تو علت ہی ہے۔

۱۶ اس وجہ سے کہ ثبوت سونے اور چاندی کی امر فطری ہے کسی حالت میں اس کا انکار ممکن نہیں۔

۱۷ بلی کا جھوٹا پاک ہونے کی علت طواف غائے ہے آنحضرت مسلم نے بلی کا جھوٹا پاک ہونے کا اس لئے حکم دیا کہ وہ گھر میں ہر وقت اس پاس بھرتی رہتی ہے۔ اگر ایسا حکم نہ دیا جاتا تو باعث ہرج و مرج و تکلیف ہوتا تو معلوم ہوا کہ بلی کا جھوٹا پاک ہونے کی علت (طواف) اس کا بھرنہ ہے۔

یا جنس کے ساتھ اُدھار حرام ہونے کیلئے مرکب جیسے قدر مع جنس حرمت نسائے کے لئے جائز ہے کہ وہ معنی جامع نص میں ہو یا غیر نص میں ہو مگر نص سے ثبوت ہو۔ وصف کے علت ہونے کی دلیل اُس کی صلاحیت اور عدالت ہے عدالت تو یہ ہے کہ معلل بہ حکم کی جنس میں اُس کا اثر ظاہر ہو جیسے کہ صغر میں منکاح کی ولایت جس کے ظاہر ہے کہ صغر کی ولایت کے نکاح میں تاثیر ہے۔ ولایت نکاح کے لئے صغر ضرورت لازمہ ہے اور صلاحیت یہ ہے کہ حکم کے لئے مناسب ہو۔ مناسبت یہ ہے کہ اُن علل کے موافق ہو جو رسول صلی اللہ علیہ وسلم یا آپ کے اصحاب تابعین سے منقول ہوں۔

وصف سے مناسبت مراد ہے نہ ”اطراد“ (یعنی وصف کے ساتھ دوران حکم) خواہ

۱۔ حسب ذیل چیزیں دلیل ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہیں۔

(۱) اطراد۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ جہاں وصف پایا جائے وہاں حکم موجود ہو اور جہاں وصف معدوم ہو حکم بھی معدوم ہو اس میں دلیل ہونے کی صلاحیت اس لئے نہیں کہ کبھی وجوہ اتفاق ہوتے ہیں تو اس وصف کی علت ہونے پر دلالت نہیں کرتی۔

(۲) تعلیل بالنفی۔ یعنی نفی علت کو نفی حکم کی وجہ سمجھنا اور تعلیل بالنفی میں علت ہونے کی صلاحیت اس وجہ سے نہیں ہے کہ ایک علت کے منافی ہونے سے بیچ علل کا معدوم ہونا لازم نہیں آیا اس لئے کہ ایک شے متعدد علل سے ثابت ہو سکتی ہے۔

(۳) احتجاج اکال۔ یعنی مال پر وہی حکم دینا جو ماضی پر دیا گیا تھا صرف اس وجہ سے کہ کوئی دلیل ایسی نہیں پائی گئی جو حکم ماضی کا ازالہ کر دے۔

(۴) احتجاج بتعارض الاشیاء۔ اور اُس سے مراد یہ ہے کہ امر باہم منافی ہوں اور ان میں کا ہر ایک ایسا ہو

وہ وجوداً ہو یا عدماً (یعنی جہاں وصف کا وجود ہو وہاں حکم کا بھی وجود ہو اور جہاں وصف منفی ہو وہاں حکم بھی منفی ہو یا صرف وجود ہو۔ اس لئے کہ کبھی حکم کا وجود وصف کے وجود کے وقت اتفاقی بھی ہوتا ہے جس کے مانند تعلیل نفی ہے (یعنی جس طرح اطراد میں دلیل ہونے کی صلاحیت نہیں ہے۔ اس طرح نفی علت کے ساتھ تعلیل صحیح نہیں ہر عدم کا انتہائی اثر بھی من وجہ وجود کا مانع نہیں ہے۔ بوجہ انتفائے علت انتفائی حکم نہیں ہو سکتا کبھی حکم کے علل اثبات کی ہوتے ہیں جن میں سے کسی علت کا انتفاء دیگر علل کا نافی نہیں ہو سکتا تاکہ علت کی نفی حکم کی نفی پر دال ہو۔

(۵۷) جن کے لئے تعلیل کی جاتی ہے وہ کل چار ہیں۔

(۱) اثبات موجب۔ جیسے کہ نسہ کی حرمت کے لئے حیثیت۔ مقدار اور جنس میں مساوی سے زیادہ جبکہ ”ربا“ قرار پایا ہے اور حرام ہوا ہے تب بیشی کا شبہ جو نسہ کہلاتا ہے مناسب ہے کہ یہ سبب شبہ علت کے حرام ہو یعنی تنہا مقدار کے

بقیہ حاشیہ صفحہ (۸۵) جس سے متنازعہ فیہ کا (یعنی وہ شے جس امر کے متعلق نزاع ہو) متعلق ہونا ممکن ہو۔

(۵) دلیل لانا ایسے امر جامع کو جو حکم کے ثبات کرنے میں مستقل نہ ہو۔ مگر ایسے وصف کے ملنے سے جس کے اثبات اصل اور فرع میں فرق پڑے۔

(۶) احتجاج بالوصف المتکلف فیہ۔ یعنی دلیل لانا ایسے وصف سے جس کے علت ہونے میں اختلاف ہو۔

(۷) احتجاج بالاشک فی فسادہ۔ یعنی دلیل لانا ایسے وصف سے جس کے باطل اور فاسد ہونے میں کسی طرح کا شک نہ ہو۔

(۸) احتجاج بلا دلیل۔ یعنی کسی دلیل کے نہ ہونے کو دلیل لانا۔ جیسے کوئی مجتہد کہے یہ حکم ثابت نہیں ہے اس لئے کہ کوئی دلیل نہیں ہے۔

ساتھ یا تنہا جنس کے ساتھ حرام ہو۔ یا اثبات وصف موجب جیسے کہ چار پایوں کی زکوٰۃ میں وصف چرائی۔ چار پایہ زکوٰۃ کا موجب ہیں۔ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے (فی خمس من الابل السائمة) سے حنفیہ نے وصف چرائی ثابت کیا ہے۔

(۲) اثبات شرط۔ جیسے کہ شہود نکاح۔ جو نکاح کے لئے مشروط ہیں۔ جیسا کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ثابت ہے (لا نکاح الا بشہود) باثبات وصف شرط جیسے کہ گواہوں میں شرط عدالت و تذکیر۔ جو ان کا وصف ہی اور امام شافعی نے اس حدیث سے ثابت کیا ہے (لا نکاح الا بولی وشاکھ عدل) حنفیہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اس لئے کہ حدیث (لا نکاح) میں عدالت و تذکیر شرط نہیں ہے۔

(۳) اثبات حکم۔ جیسے تبرک جس سے مراد ایک رکعت کی نماز ہے اور مقصود یہ ہے کہ اُس کی مشروعیت ثابت ہے یا نہیں۔ حنفیہ بر بنائے حدیث محمد بن کعب عدم مشروعیت قرار دیتے ہیں اس لئے کہ حدیث مذکورہ نہی تبرک پر مبنی ہے امام شافعی دوسری حدیث کی بنیاد پر اُسے جائز رکھتے ہیں جو یہ ہے کہ (اذا احتشی احدکم الصبح فالیوتر رکعتہ واحدا) یا اثبات وصف حکم جیسے کہ نماز کی صفت

۱۵ حنفیہ کے نزدیک نکاح میں شرط طہر گواہ ہیں اور ان کی عدالت و تذکیر دینی گواہوں کا عادل ہونا اور مردوں ہونا وصف شرط ہے نہ محض شرط اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مطلق ارشاد فرمایا ہے (لا نکاح الا بشہود) نکاح نہیں ہوتا۔ مگر گواہوں سے مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ خود شرط ہیں بوجہ ارشاد آنحضرت کے (لا نکاح الا بولی وشاکھ عدل) نکاح نہیں ہوتا مگر ولی سے اور دو عادل گواہوں سے۔

جس کی صفت اُس کا واجب یا سنت ہونا ہے اور وتر کا وجوب حنفیہ کے نزدیک اس حدیث سے ثابت ہے (ان الله زادكم في الصلوة الا وحی الوقت) مگر امام شافعی اس حدیث کی بنیاد پر (لا الا ان تطوع) وتر کو سنت قرار دیتے ہیں (۴) جس میں نص نہ ہو اُس میں تعدیہ حکم نص بغرض اثبات حکم۔ حنفیہ کے نزدیک قیاس کے لئے تعدیہ لازم ہے امام شافعی بھی تعدیہ جائز قرار دیتے ہیں اس لئے کہ وہ علت قاصرہ کے ساتھ تعلیل جائز رکھتے ہیں جیسے کہ تعلیل تنہیت۔

پہلے ہر سہ اقسام ادعیہ کی تعلیل اور نفی باطل ہے (یعنی ابتدائے رائے کے ساتھ سبب یا شرط یا حکم کا اثبات اور نفی دونوں باطل ہیں) اس لئے کہ کسی کو بلا تعدیہ ان کے اثبات کا اختیار نہیں ہے شارع کو اختیار ہے البتہ اگر ان میں سے کوئی بحکم نص یا اجماع ثابت ہو اور دوسرے محل میں اُس کا تعدیہ کیا جائے تو وہ تعدیہ بالاتفاق جائز ہوگا۔ پس ظاہر ہے کہ قسم چہارم کے سوا کچھ بھی باقی نہیں رہتا۔ جو تعدیہ حکم نص ہے اور وہ کبھی برسبیل قیاس جلی ہوتا ہے اور کبھی برسبیل استحسان۔

## بیان استحسان

(۵۸) استحسان کبھی اثر کے ساتھ (یعنی نص کے ساتھ) ہوتا ہے نص خواہ کتاب ہو یا سنت اور کبھی استحسان اجماع کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی استحسان بہ سبب ضرورت کے ہوتا ہے اور کبھی قیاس خفی کے ساتھ ہوتا ہے یعنی استحسان

۱۵ آپ کے پاس تعدیہ لازم نہیں ہے بخلاف حنفیہ کے کہ ان کے پاس لازم ہے۔

ان جھتوں میں منحصر ہے اور جب ان جھتوں اور قیاس جلی میں معارضہ ہو تو یہ جھتیں استحسان کے ساتھ موسوم ہوتی ہیں جیسے بیچ سلم یا استصناع یا ظروف کی صفائی اور سباع طیر کے لعاب دہن کی طہارت جیسے کہ باڑ۔ جبکہ علت ہمارے نزدیک بر بنائے اثر علت ہے تو ہم نے اس استحسان کو جو قیاس خفی ہے جبکہ وہ قوی ہو قیاس جلی پر مقدم رکھا ہے قیاس کے اثر کی صحت باطن کے لحاظ سے ہم نے اس استحسان پر مقدم رکھا ہے جس کا اثر ظاہر ہے اور فساد مخفی ہے۔ جیسے کہ کسی نے نماز میں آیت سجدہ پڑھی اور قیاساً رکوع کیا جو استحساناً کافی نہیں ہے۔ اس لئے کہ سجدہ کا قائم مقام رکوع نہیں ہو سکتا وہ حکم جو مستحسن بقیاس خفی

۵۱ یہ مثال اس استحسان کی جو حدیث کے ساتھ ہے اس لئے کہ قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ اس قسم کی بیچ جائز نہ ہو کیونکہ وہ بیچ معلوم ہے۔ لیکن وہ بیچ اس لئے جائز رکھی گئی کہ آنحضرت نے خوارشاد فرمایا ہے (من سلم منک فلیسلم فی کیل معلوم ووزن معلوم الی اجل معلوم) تم میں سے جو بیچ سلم کرے تو اس کو جائز ہے کہ ماپ یا وزن اور مدت معین کرے۔

۵۲ استصناع۔ کسی چیز کے بنانے کی فرمائش دینا۔ یہ مثال اس استحسان کی ہے جو اجزاء سے ثابت ہے اس لئے کہ بیچ شے معدوم کی بیچ ہے اور قیاس اس کے عدم جواز کو چاہتا ہے مگر بوجہ اجتماع استصناع جائز رکھا گیا۔

۵۳ ظروف کی طہارت۔ یہ اس استحسان کی مثال ہے جو بوجہ ضرورت جائز ہے حالانکہ قیاس ظروف کے پاک نہ ہونے کا متعقبی ہے اس لئے کہ ظروف کا پھونکانا مکمل ہے جو طہارت اور کسی شے کے ظاہر ہونے کے لئے ضروری ہے مگر یہ بوجہ ضرورت جائز رکھا گیا ہے کہ ظروف کا پھونکانا نہیں سکنا اگر یہ نہ ہوتا تو بندوں کے حق میں نہایت سختی ہوتی۔

۵۴ مثال اس استحسان کی ہے جو قیاس خفی سے ہے قیاس جلی تو اس کے لعاب دہن کے نجس ہونے کو ثابت کرتا ہے اس لئے کہ اس کا گوشت حرام ہے مگر وہ استحساناً قیاس خفی سے ظاہر ثابت کیا گیا اس وجہ سے کہ وہ چوبیخ سے کھتا ہے اور ظاہر ہے کہ چوبیخ ہڈی کی ہوتی ہے اور وہ پاک ہے خواہ زندہ ہو یا مردہ۔

ہے اُس کا تعدیہ صحیح ہے برخلاف دیگر اقسام۔ جیسے کہ قبل از قبضہ بیع زرشن کی صورت میں بائع پر حلف قیاساً واجب نہیں ہوتی۔ صرف استحساناً حلف واجب ہوتی ہے اس حکم کا تعدیہ بائع کے ورثہ پر ہوگا اور مبیع پر قبضہ کی صورت میں بر بنائے حدیث حلف واجب ہوتی ہے جس کا تعدیہ ورثہ پر صحیح نہیں ہے۔

## شرط اجتہاد

(۵۹) اجتہاد کی شرط یہ ہے کہ مجتہد کتاب کے معانی کے ساتھ علم کتاب پر حاوی ہو اور اُن وجوہ پر جو ہم بیان کر چکے ہیں اور علم سنت پر اُس کے معانی طرق کے ساتھ حاوی ہو اور وجوہ قیاس کو اُن کے طریقوں کے ساتھ جانتا ہو اور اجتہاد کا حکم رائے غالب کے ساتھ کامیابی ہے مجتہد غلطی بھی کرتا ہے اور کامیابی بھی ہوتا ہے۔ موضع خلاف میں حق ایک ہی ہوتا ہے مجتہد کی خطا اور کامیابی ابن مسعود رضی کی حدیث سے ثابت ہے اور معتزلہ کا قول ہے کہ ہر مجتہد کامیاب ہی ہوتا ہے اور موضع خلاف میں حق متعدد ہوتے ہیں اور یہ اختلاف ہم میں اور معتزلہ میں نقلیات میں ہے نہ عقلیات میں۔ مجتہد جب غلطی کریگا تو ابتداً اور انتہاؤں بعض کے نزدیک مخطی ہوگا لیکن مختار یہ ہے کہ ابتداً وہ کامیاب ہوگا اور انتہاؤں مخطی ہوگا اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ (تخصیص علت جائز نہیں ہے) یہ اس لئے ہے کہ تخصیص علت میں ہر ایک مجتہد کا قول صداقت کی طرف پہنچے گا اس میں بعض کا خلاف ہے معلل مجاز ہے کہ جب علت سے حکم مخالف کرے تو وہ یہ کہے کہ میری علت مستوجب حکم ہے لیکن بوجہ مانع قیام علت حکم مستوجب

نہیں ہوا اس دلیل سے محل علت سے مخصوص ہو گیا۔ ہمارے نزدیک عدم حکم وجود مانع کے وقت عدم علت پر مبنی ہے جیسا کہ صائم کی مثال سے ظاہر ہے جبکہ اُس کے حلق میں پانی ڈالا جائیگا تو اُس کا صوم بوجہ فوتی رکن صوم کے فاسد ہو جائیگا اور اُس پر نسیان کی بابت اعتراض ہوگا (یعنی نسیان سے پانی پینا مسقط صوم نہیں ہے) جنہوں نے تخصیص علت کو مانع کی وجہ سے جائز رکھا ہے اُن کے جواب میں کہا گیا ہے کہ اس تعلیل کا حکم وہاں (یعنی ناسی کی جگہ) مانع کی وجہ سے ہے اور مانع عذر نسیان ہے جس پر یہ حدیث دال ہے (ثم علی صومک فانما اطعمک اللہ وسقاک) ناسی میں حکم بہ سبب عدم وجود علت معدوم ہوا ہے گویا اُس نے افطار نہیں کیا۔ اس لئے کہ ناسی کا فعل صاحب شرع سے منسوب ہے جیسا کہ حدیث میں ہے (فانما اطعمک اللہ) پس ناسی سے معنی خبایت ساقط ہو گیا ہے اور صوم بسبب بقائے رکن باقی ہے یہ نہیں ہے کہ صوم بسبب مانع کے فوت رکن کے ساتھ باقی ہے۔ بحث تخصیص علت بالمانع پر موانع کی تقسیم مبنی ہے اور موانع پانچ ہیں۔ ایک مانع وہ ہے جو انعقاد علت کا مانع ہے جیسے حرکی بیع کہ حریت انعقاد بیع کی مانع ہے دوسری مانع وہ ہے جو مانع تمامیت علت ہے جیسے کہ عبد غیر کی بیع جو مالک کی اجازت پر موقوف ہے پس ملکیت غیر تمام بیع کی مانع ہے۔ تیسرا مانع وہ ہے جو ابتداء بسبب انتفاء علت مانع حکم ہو جیسے کہ خیار شرط فی البیع مانع ملکیت ہے اس لئے کہ تمام علت بیع ہے گو وہ موجود ہی ہو لیکن حکم جو ملکیت بسبب خیار کے آغاز نہیں ہوا۔ چوتھا مانع وہ ہے جو تمامیت حکم کا منع ہے جیسے



کہ خیاء رویت خیاء رویت باوجود علت کے جو بیع ہے تمامیت حکم کا مانع ہے۔  
پانچواں وہ ہے کہ لزوم حکم کا مانع ہے جیسے خیاء عیب جب بیع میں معلوم ہوگا  
بیع متحقق ہوا اور ملک بھی لیکن بہ سبب خیاء عیب کے ملکیت لازم نہ ہوگی اگر  
مشتری چاہے گا تو بیع فسخ کر دیگا۔

## آداب مناظرہ

(۶۰) علل کی دو نوعیں ہیں ایک کو علت طردیہ کہتے ہیں۔ دوسری کو  
علت موثرہ ان دونوں میں سے ہر ایک نوع پر دفع ہو سکتا ہے۔ علت طردیہ  
کے دفع کے چار وجوہ ہیں۔ ایک وجہ معترض کا قول ہے جو بموجب علت ہو  
بموجب علت سے مراد وہ التزام ہے جو معلل کی تعلیل سے لازم ہو۔ جیسے کہ  
شافیہ کا قول ہے صوم رمضان سے متعلق کہ صوم رمضان فرض ہے بنی نیت  
کے ادا نہیں ہوتا اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک بھی  
صوم رمضان بلا نیت صحیح نہیں ہے۔ لیکن ہم صوم رمضان کو اطلاق نیت کے  
ساتھ اس لئے جائز رکھتے ہیں کہ یہ اطلاق خود شارع کا تعین ہے (اذا انسلخ  
شعبان فلا صوم الا عن رمضان) جب شعبان ختم ہو جائے تو بجز رمضان  
کے اور کوئی روزہ نہیں ہے۔

(۶۱) دوسری وجہ درمانعت ہے جس کی چار قسمیں ہیں اس لئے کہ (۱) یا

مانعت اور اس کے اقسام ۱۵ مانعت کے معنی یہ ہیں کہ سائل علت بیان کرنے والے کے بعض

مقدمات یا اس مقدمات کو تسلیم نہ کرے اور اس کی چار قسمیں ہیں اس لئے کہ مانعت یا (۱) نفس وصف میں ہوگی

نفس وصف میں ہوگی (۲) یا مانعت وصف کی صلاحیت میں ہوگی جو حکم کے

بقیہ حاشیہ صفحہ (۹۲) یعنی ہم اُس امر کو تسلیم نہیں کریں گے کہ تم جس وصف کے علت ہونے کا دعویٰ کرتے ہو وہی علت ہے بلکہ علت دوسری ہی شے ہے۔ یا مانعت (۲) اس حکم کی صلاحیت رکھنے میں ہوگی باوجود وصف کے موجود رہنے کے یعنی ہم اس امر کو تسلیم نہیں کریں گے کہ وصف حکم کی صلاحیت رکھتا ہے گو وصف موجود ہے یا مانعت (۳) نفس حکم میں ہوگی یعنی ہم اس امر کو تسلیم نہیں کریں گے کہ یہی حکم حکم ہے بلکہ دوسری شے ہے یا مانعت (۴) حکم کے وصف کی جانب نسبت کرنے میں ہوگی یعنی اس امر کو تسلیم نہیں کیا جائیگا کہ یہ حکم اسی وصف کی جانب منسوب ہے بلکہ دوسرے وصف کی جانب منسوب ہے۔

مانعت کی قسم اول کی مثال جیسے قول امام شافعی رحمہ اللہ افطار میں کہ وہ کفارہ ایسی سزا ہے جو جماع سے متعلق ہے تو افطار و شرب کی حالت میں وہ کفارہ متعلق نہ ہو گا مگر ہم یہ کہتے ہیں کہ ہم اس امر کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ علت کفارہ اصل میں جماع ہے بلکہ علت کفارہ عمدہ احوال و روزہ میں افطار کرنا ہے اور یہ بات عمدہ اُکھلنے سے اور پینے سے بھی حاصل ہے۔

مانعت کے قسم دوم کی مثال۔ جیسے امام شافعی کا باکرہ پر نکاح کرنے کے لئے ولایت ثابت کرنے کے متعلق یہ وجہ بنا کر کہ چونکہ وہ نکاح سے ناواقف ہے اس لئے کہ اُسے مردوں سے کام نہیں پڑا ہے اس لئے اُس کے نکاح کے لئے دلی مقرر کیا جائیگا۔ مگر ہم یہ کہتے ہیں کہ وصف بکارت اس حکم ولایت کا موجب نہیں ہے بلکہ وصف موجب اس کا صغر ہے۔

مانعت کے قسم سوم کی مثال۔ جیسے امام شافعی دہلتے ہیں کہ چونکہ سرکاح وضو میں رکن ہے اس لئے اس کی تخلیث رتین دفعہ کرنا سنت ہے جیسے منہ دھونے کی مگر حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ ہم اس امر کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ وضو میں تخلیث مسنون ہے بلکہ فرض کے تمام ہونے کے بعد اکمال مسنون ہے۔ چونکہ پورا منہ کا دھونا پہلے ہی سے فرض ہے اس لئے اس کے اکمال کے لئے پورے سر کا مسح کرنا سنت ہو اکیونکہ اکمال جو مقصود تھا اس وقت حاصل ہے۔

مانعت کے قسم چہارم کی مثال۔ جیسے اس مسئلہ کے متعلق جس کا ذکر قسم سوم میں کیا گیا ہے ہم یہ کہتے ہیں کہ ہم اس امر کو تسلیم نہیں کرتے کہ تخلیث اعضا کے دھونے میں رکینت کی وجہ سے ہے اس لئے کہ تہارا قول قیام اور قرأت میں باقی نہیں رہتا اس لئے کہ نماز میں یہ دونوں رکن ہیں مگر ان کا تین تین دفعہ ادا کرنا سنت ہے۔

واسطے مناسب اور موجود ہو (۳) یا مانعت نفس حکم میں ہوگی (۴) یا مانعت حکم کی اُس نسبت میں ہوگی جو نسبت وصف میں ہے۔

(۶۲) تیسری وجہ ”فساد وضع علت“ ہے۔

جیسے کہ شافعیہ نے تعلیل کی ہے کہ زوج اور زوجہ میں اگر ایک مسلمان ہو جائے تو بہ سبب اسلام کے زوج اور زوجہ میں فرقت واجب ہوگی۔

چوتھی وجہ ”مناقضہ“ ہے جیسے امام شافعی کا قول وضو اور تیمم کے باب میں ہے

”جیسے کہ شافعی کی تعلیل اُس صورت میں جبکہ شوہر یا زوجہ دونوں میں سے کوئی ایک اسلام لائے باہمی فرقت ثابت کرنے کے لئے۔ شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ جب شوہر زوجہ دونوں کافر ہوں اور اُن میں سے کوئی ایک مسلم ہو جائے تو بجز اس کے اسلام لانے کے دونوں میں فرقت ہو جائے گی اور اس امر کی ضرورت نہیں ہے کہ دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے مگر ہم یہ کہتے ہیں کہ اس کی وضع وہ نہیں ہے اس لئے کہ اسلام حقوق کی محافظت کرتا ہے نہ اٹھا دیتا ہے۔ پس ضرور ہے کہ دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے اگر وہ اسلام لایا تو نکاح باقی رہے گا ورنہ باہمی زن و شوہر کی جدائی اس دوسرے کے انکار کی جانب منسوب ہوگی نہ کہ نفس اسلام کی طرف۔

**مناقضہ** مناقضہ کے معنی ہیں حکم کا پیچھے رہنا اس وصف سے جس کے علت ہونے کا دعوے کیا گیا ہے جیسے قول امام شافعی رحمہ کا وضو اور تیمم میں کہ وہ دونوں طہارت ہیں اس لئے نیت میں بھی ایک سے ہیں جب نیت تیمم میں فرض ہے تو دونوں میں بھی اسی طرح فرض ہوگی مگر یہ بدن اور کپڑے کے مٹھونے سے ٹوٹ جاتا ہے اس لئے کہ یہ بھی نماز کے لئے طہارت ہے۔ پس پہلے یہ کہ اس میں نیت فرض ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ امام شافعی کو مزوری ہو گا کہ وضو اور غسل ثوب بدن میں فرق بیان کریں اس طرح کہ غسل ثوب طہارت حقیقی ہے اور نجاست کا زائل کرنا حقیقی ہے اور یہ امر معقول ہے اس لئے نیت کی احتیاج نہیں ہے بخلاف وضو کے کہ وہ نجس کھلی کی طہارت ہے اور یہ امر غیر معقول ہے پس اس میں نیت کی حاجت ہے مثل تیمم کے مگر ہم ان کا جواب اس طرح دیں گے کہ

کہ یہ دونوں طہارتیں ہیں دونوں کی نیت میں کید نہ کر تفریق ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول کہ کپڑا اور بدن دھونے سے منتقض ہو جاتا ہے لیکن علت موثرہ میں نہایت کے بعد سائل کے لئے بجز معارضہ کے اور کوئی موقع نہیں رہتا اس لئے کہ جب علت موثرہ کا اثر کتاب اور سنت اور اجماع سے ظاہر ہو تو مناقضہ اور فساد وضع کا احتمال نہیں رہتا۔ لیکن جب مناقضہ تصور کیا جائیگا تو مستدل معطل سے اُس کو چار طریقوں سے دفع کریگا جو چاروں طریقے یہ ہیں۔ ہم اس نقض کو اولاً وصف سے

بقیہ حاشیہ صفحہ ۹۴) نیز نجس کے نکلنے کے بعد طہارت کا زائل ہونا امر معقول ہے اس لئے کہ بدن پیشاب کے نکلنے سے ویسا ہی نجس ہو جاتا ہے جیسا منی نکلنے سے مگر چونکہ منی کم نکلتی ہے اس لئے اس میں تمام جسم کا دھونا واجب ہو نہیں کسی جرح کے بخلاف پیشاب کے کہ وہ اکثر جسم سے خارج ہوتا رہتا ہے۔ اور ہر دفعہ تمام جسم کے دھونے میں تکلیف تھی اس لئے اعضاء اربعہ کے دھونے پر جو اصول بدن میں اکتفا کیا گیا۔

گو اعضاء اربعہ ہر انحصار امر غیر معقول ہے مگر پانی کا نجاست بدن کو زائل کر دینا امر معقول ہے اس لئے اس میں نیت کی احتیاج نہیں ہے بخلاف منی کے کہ وہ خود فی نفسہ ملوث ہے اور بالطبع اس میں طہر کرنے کی قابلیت نہیں ہے اس لئے تیمم میں نیت کی ضرورت ہے۔

**دفع مناقضہ کے طریقے** ۱۔ مناقضہ چار طرح سے دفع کیا جاسکتا ہے۔

(۱) پہلے وصف سے یعنی وہ وصف جو علت ہے مادہ تعلق میں پایا ہی نہ جائے۔

(۲) دوسرے اس معنی سے جو وصف قائم ہیں۔ یعنی وہ معنی نہ پائے جائیں جو دلالتہ وصف سے ثابت ہیں اور جس کے لئے وصف کی علت بننے سے دخل ہے گویا علت ہی کا وجود نہیں ہے کیونکہ وصف علت ہو ہی نہیں سکتا جب تک وہ معنی نہ پائے جائے۔

(۳) تیسرے حکم سے یعنی مادہ نقض میں حکم موجود ہو۔

(۴) چوتھے عرض سے یعنی وہ عرض جو علت سے مطلوب ہے مادہ نقض میں نہیں پائی جاسکتا۔

دفع کرتے ہیں۔ پھر اُس معنی سے جو دلالتہ وصف سے ثابت ہے وصف کے ساتھ جو معنی ثابت ہیں وہ یہ ہے کہ جس جگہ سے نجاست خارج ہوئی ہے اُس جگہ کا وضو واجب ہے پس وصف حجت ہے۔ اس لئے کہ بدن میں وجوب تطہیر باعتبار نجاست کے ہے جو بدن سے خارج ہوتی ہے اور وجوب تطہیر متجزی نہیں ہوتا اور موضع غیر میں جبکہ سیلان نہ ہو تو اُس موضع کا غسل واجب نہیں ہوگا۔ لہذا سبب عدم علت کے حکم بھی معدوم ہوگا تعلیل مذکورہ پر صاحب جرح سائل سے (یعنی ایسے زخمی سے جس کے زخم سے خون بہا ہو) ایراد ہوگا۔ اُسے ہم بغرض ثانی بدیں بیان حکم سے دفع کریں گے کہ یہ حدث بعد خروج وقت تطہیر کا موجب ہے۔ غرض ہمارے خون اور پیشاب میں تسویہ ہے۔ پیشاب ہمیشہ ہو تو قیامت و ادا تک معاف ہوگا علیٰ ہذا خون حدث۔

(۶۳) معارضہ کی دو نوعیں ہیں۔ وہ معارضہ جس میں مناقضہ ہو "قلب" کہلاتا ہے

۱۔ معارضہ کی پہلی قسم۔ وہ معارضہ ہے جس میں مناقضہ ہو اور اصطلاح اصول اور منظرہ میں اسی کا نام قلب رکھا گیا ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم تو یہ ہے کہ مسئلہ کی علت کو حکم اور حکم کو علت کر دیا جائے۔ جیسے شافعیہ کہتے ہیں کہ کفار کی باکرہ عورتوں کو جو جرم زنا کا ارتکاب کریں سو کوڑے مارنے کی سزا دی جاتی ہے اس لئے اس کی ثبیہ کو رجن کی شادی ہوگی (جرم مذکور کی سزا میں پتھر مارے جائینگے۔ جس کو اصطلاح شرع میں رجم کہتے ہیں تو شافعیہ نے سو کوڑے مارنے کی سزا کفارہ کی وجہی ثبیہ کو رجم کی سزا دینے کی مسلمانوں پر قیاس کر کے مگر ہم یہ کہتے ہیں کہ مسلمانوں کی باکرہ سو کوڑوں کی سزا اس وجہ سے پاتے ہیں کہ ان کی ثبیہ کو سزائے رجم و سبائی ہوتی ہے یعنی اس بات کو تسلیم ہی نہیں کیا جاتا کہ کوڑے مارنا علت ہے رجم کرنے کی بلکہ رجم علت ہے کوڑے مارنے کی اور اس قلب کے وارد ہونے سے نجات پانے کا طریقہ بھی ہے کہ علت و معلول کے قید سے آزاد ہو کر کلام کو بطریق

اُس کی دو نوعیں ہیں (۱) استدلال کی علت کو حکم گردانا اور استدلال کے حکم کو علت گردانا جیسے کہ شافعیہ کا قول ہے کہ کفار جنس ہیں جس وقت کفار کی باکرہ عورت زنا کرے تو اُسے سوڈرہ مارے جائیں گے۔ پس کفار کی ٹیبہ عورت رجم کی جائے گی جیسے مسلمانوں میں ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ مسلمانوں کی باکرہ عورت کو سوڈرہ اس لئے لگائے جاتے ہیں کہ ان کی ٹیبہ رجم کی جاتی ہے۔ معارضہ سحر مخلصی کا طریقہ یہ ہے کہ کلام مخرج استدلال خارج کر دیا جائے جو ملازمت پکرا اور شیب کے مابین ہو یہ ممکن ہے ایک شے پر دلیل ہو اور یہ شے اُس شے پر دلیل ہو جو ملازمت ہے ان میں سے جب ایک شے ثابت ہوگی تو دوسری شے بھی ثابت ہوگی۔ دوسری قسم قلب کی یہ ہے کہ وصف معلل پہ خصم استدلال کے ضرر پر اس کے بعد شاہد ہو کہ وصف اصل استدلال میں اُس کے نفع پر شاہد اور دلیل ہو جیسا کہ شافعیہ کا قول صوم رمضان میں ہے کہ صوم رمضان فرض ہے جو بلا تعین نیت ادا نہیں ہوگا جیسے کہ صوم قضا جو بلا تعین ادا نہیں ہوتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ جب صوم رمضان فرض ہے تب

بقیہ حاشیہ صفحہ (۹۶) استدلال پیش کیا جائے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ ایک وصف کو جانب مخالف پہلے اپنی تائید میں پیش کرے مگر بعد کو وہی وصف اس کے خلاف میں پیش کیا جائے۔ جیسے شافعیہ صوم رمضان میں فرماتے ہیں کہ چونکہ وہ فرض روزے ہیں اس لئے تعین نیت کے بغیر ادا نہیں ہوں گے جیسے کہ قضا کے روزے۔ مگر حنفیہ کا جواب یہ ہے کہ جب وہ فرض روزے ہیں تو تعین نیت کی کوئی ضرورت نہیں شرعاً متعین ہو جانے کے بعد مثل قضا کے روزوں کے مگر ہاں اتنا ضرور ہے کہ قضا کے روزے شرع کر نیسے متعین ہوتے ہیں اور رمضان کے روزے شرع کرنے سے پہلے ہی شارع کی جانب سے متعین ہیں (حدیث قال لا خلاف لہم شعبان فلاحی لا یقضی رمضان)

اس کے بعد شارع نے اُس کا تعین کر دیا ہے تعین نیت سے مستغنی ہے۔  
 جیسے کہ صوم قضا جس میں تعین نیت کی حاجت نہیں ہے لیکن صوم قضا شروع  
 سے متعین ہوتا ہے اور صوم رمضان شروع سے قبل منجانب شارع متعین  
 ہے۔ اور کبھی علت دوسری وجہ سے قلب کی جاتی ہے جو وجہ ضعیف ہے۔  
 جیسا کہ شافعیہ کا قول ہے (هَذَا عِبَادَةٌ لَا يَمْنَعُ فِيهَا سِدْهَا) نوافل  
 شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتے جیسے کہ وضو جو شروع کرنے سے لازم نہیں  
 ہوتا۔ پس شافعیہ کو جواب دیا جائیگا کہ جب ایسا ہو یعنی نفل مثل وضو کے  
 ہو تو واجب ہو کہ نفل میں نذرا ور شروع کا عمل برابر ہو اسی قلب کا نام  
 عکس ہے۔

(۶۴) معارضہ کی دوسری نوع جو مناقضہ سے خالص ہے اُس کی دو  
 نوعیں ہیں ان دونوں نوعوں میں سے ایک نوع فرع کے حکم میں معارضہ  
 ہے جو حکم فرع میں صحیح ہے خواہ اس حکم کی سند میں بلا زیادتی کے معارضہ  
 کیا جائے یا ایسی زیادتی کے ساتھ ہو جو زیادتی تفسیر ہو تغیر اول حکم کی تغیر  
 تغیر میں اُس حکم کی نفی ہو جو اول (یعنی مستدل) نے ثابت نہیں کیا یا اس  
 اس امر کا اثبات ہو جس کی اول نے نفی نہیں کیا لیکن اول کے واسطے او  
 تحت میں معارضہ ہو۔ مطلق نے جو حکم ثابت کیا ہے سائل اُس کا معارضہ  
 اُس کی ضد سے نہ کرے بلکہ دوسرے حکم میں جو اول کا تغیر ہے معارضہ کرے  
 لیکن جو امر معارضہ سے ثابت ہو اس میں اول کی نفی ہو۔ دوسری نوع معارضہ  
 خالصہ کی وہ معارضہ ہے جو علت متشخص علیہ میں ہو۔

یہ قسم معارضہ کی باطل ہے گو معارض کی یہ علت فرع کی طرف متعدی نہ ہو۔ یا اُس فرع کی طرف متعدی ہو جو مجمع علیہ ہے۔ یا وہ علت اُس فرع کی طرف متعدی ہو جو معلل اور معارض میں مختلف فیہ ہے۔ ہر کلام فی الاصل صحیح ہے لیکن بر سبیل مفارقت ذکر کیا جاتا ہے تم اُس کلام کو بر سبیل مانعت ذکر کرو۔

## دفع معارضہ کا بیان

(۶۵) جس وقت معارضہ قائم ہو تو دفع معارضہ میں ترجیح ہی سبیل ہوگی اور ترجیح دو مشلوں (یعنی دو متعارضوں میں) سے ایک کی دوسری پر تفصیل ہے از روئے وصف تا آنکہ ایک قیاس دوسرے قیاس سے مرجح نہیں ہو سکتا۔ نہ ایک حدیث دوسری حدیث سے نہ ایک آیت دوسری آیت سے مرجح ہو سکتی ہے۔ بجز اس کے کہ دلیل قوی نہ ہو۔ یعنی ترجیح دلیل کے

سے یعنی جو کلام اپنی اصل و منبع وجوہ میں صحیح ہے لیکن وہ بر سبیل مفارقت جو اصل مصل کے نزدیک باطل ہے ذکر کیا جاتا ہو تو اس کو بر سبیل مانعت ذکر کرنا کہ وہ غیر فساد سے غیر محنت کی طرف محل آئے اور اپنے اصل وصف سے مقبول ہو۔

۱۵ یعنی کسی شخص نے ایک کو ایک زخم لگایا اور دوسرے نے کئی زخم لگائے اور ان زخموں کی وجہ سے وہ شخص مر گیا تو چونکہ ایک زخم اور کئی زخم موت کا باعث اور سبب ہونے میں مساوی ہیں اس لئے ان دونوں کو دیت (خون بہا) برابر برابر دینا چاہیے۔ اختلاف اس صورت کے جبکہ ایک شخص کا لگایا ہوا زخم دوسرے کے زخم سے نہایت قوی ہو تو اس وقت موت اس گہرے زخم کی جانب منسوب ہوگی جیسے کہ ایک شخص نے کسی کا ہاتھ کاٹا اور دوسرے نے اسکی گردن تو قاتل گردن کاٹنے والا ہی سمجھا جائیگا اور اسی طرح دو شخصوں میں سے ایک کو جن کے حصہ مکان میں مجروح ہو اس حصہ مکان کی بابت جو فروخت کیا جائے استحقاق حق شفعہ میں ترجیح نہ ہوگی بلکہ وہ دونوں گواہوں کے حصہ مکان میں مساوی نہیں ہیں استحقاق شفعہ میں برابر ہیں۔



قوت پر موقوف ہے۔ علیٰ ہذا صاحب جراحات کثیرہ صاحب جراحات واحدہ پر مرجع نہ ہوگا اور اسی طرح دو شفیعوں میں کسی کو ترجیح نہ ہوگی جو حصہ مشترکہ بیع میں ایسے شفیع ہوں کہ ہر ایک کا سهم متفاوت ہو اور جس سے ترجیح واقع ہوتی ہے اُس کی چار قسمیں ہیں۔

اول قوت اثر جس کے یہ معنی ہیں کہ وصف موثر نقض اور منع۔ - - - - - ہو اور وصف فی الواقع موثر ہو جیسے کہ معارضۃ قیاس میں استحسان ہے۔

دوسری ”قوت مشہودہ“ جیسے کہ صوم رمضان سے متعلق ہمارا یہ قول کہ (انہ متعین) جو شافیہ کے اس قول سے بہتر ہے (صوم فرض) اس لئے کہ وہ صوم میں مخصوص ہے۔ برخلاف تعین۔ پس تعین ودائع اور غصوبہ اور رد بیع فاسد کی طرف متعدی ہے لہ

تیسری ”کثرت اصول“ کثرت اصول کی وجہ سے بھی ترجیح ہوگی مثلاً ایک قیاس کی ایک اصل شاہد ہو اور دوسرے قیاس کی چند اصلیں شاہد ہوں تو اسے قیاس اول پر ترجیح ہوگی۔

۱۵ یعنی دوسری قسم وصف کے ثابت رہنے کی قوت اس حکم چس کا دعویٰ کیا گیا ہے جیسا ہمارا صوم رمضان کے تعلق یہ کہنا کہ وہ خود فاسد کی جانب سے تعین ہے اس لئے بندہ کو تعین نیت کی ضرورت نہیں بہتر ہے شافیہ کے اس کہنے سے کہ چونکہ وہ صوم فرض ہے اس لئے تعین نیت واجب ہے جیسے صوم قضا میں۔ اس وجہ سے کہ وصف فرضیت صوم ہی میں مخصوص ہے برخلاف تعین کے کہ وہ مانع اور اشیا منضوبہ اور بیع فاسد میں بیچی ہوئی شے کے واپس کر دینے کی طرف بھی متعدی ہے پس جس قوت شے امانتی یا مال منضوبہ مالک کو کسی بہت سے بھی واپس کیا جائے تو واپس کرنے والا ذمہ داری سے بری ہو جائیگا کیونکہ واپس کرنا اس بہت سے تعین ہے کسی دوسری طرح واپس کرنے کا احتمال نہیں ہو سکتا۔

چوتھی ”عدم حکم و وصف“ قیاس کو قیاس پر ترجیح اُس وقت ہوتی ہے کہ وصف موثر معدوم ہو اور اُس کے معدوم ہونے سے حکم بھی معدوم ہو اس کا نام عکس ہے یعنی عدم حکم عدم وصف کے وقت جب دو قسمیں ترجیح کا تعارض کرینگے تو ذات رجحان اُس رجحان سے جو حال میں یعنی وصف میں ہے احق ہوگا۔ اس لئے کہ حال ذات کے ساتھ قائم ہے اور وجود میں ذات تابع ہے لہذا مالک کا حق بسبب طبع اور بریان کرنے کے منقطع ہو جائیگا اس لئے کہ صفت جو غائب کا حق ہے بذاتہا من کل الوجہ قائم ہے اور عین جو مالک کا حق ہے من وجہ مفقود ہے اور امام شافعی کا قول ہے کہ صاحب اصل جو مالک ہے احق ہے اس لئے کہ صنعت مصنوع کے ساتھ قائم ہے اور مصنوع کے تابع ہے۔

## ترجیحات فاسدہ

(۶۶) اور غلبہ شبہات کے ساتھ اُس امر پر ترجیح جو قلیل الشبہات ہے اس طرح

۱۔ اس طرح کسی شخص نے کسی کی بکری غصب کی پھر اس کو ذبح کیا چکایا اور بھونا تو ایسی صورت میں حنفیہ کے نزدیک بکری کے مالک کا حق اس سے منقطع ہو جاتا ہے اور غاصب بکری کی قیمت کا غامن ہوتا ہے اس لئے کہ غاصب کی صنعت (یعنی ذبح و تلح و تشویر) ہر طرح سے بذاتہا قائم ہے اور عین ایک طرح سے ہلاک ہو گیا ہے پس حق مالک کا عین میں ایک وجہ سے ثابت ہے اور ایک وجہ سے ثابت نہیں ہے اور حق غاصب کا صنعت میں ہر طرح سے ثابت ہے تو صنعت بمنزلہ ذات ہوگئی اور عین بمنزلہ وصف اگرچہ حالت بظاہر حال المٹی ہے اور امام شافعی رحمہ فرماتے ہیں کہ مالک اس کے لینے کا زیادہ مستحق ہے اس لئے کہ صنعت (ذبح وغیرہ) مصنوع (بکری) کے ساتھ قائم ہے اور مصنوع کے تابع ہے اور اعتبار مقبوع کا ہوتا ہے نہ کہ تابع کا۔

کہ دو اصلوں میں سے ایک کے ساتھ فرع میں ایک وجہ سے شبہ ہوا اور دوسرا اصل کے ساتھ دو وجہوں یا زیادہ وجوہ سے شبہ ہوا اور عام وصف کی اس کے عموم کی وجہ سے خاص وصف پر اور بسبب قلت اوصاف کے کثرت اوصاف پر ترجیح ہمارے نزدیک فاسد ہے اور جب سائل علل معلل کو اس امر سے دفع کرے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے تو یا معلل علت اولی کے اثبات کے لئے ایک علت سے دوسری علت کی طرف انتقال کریگا یا ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف انتقال کریگا۔ یا دوسرے حکم اور دوسرے علت کی طرف انتقال کریگا۔ حکم اول کے اثبات کے واسطے ایک علت سے دوسری علت کی طرف انتقال کریگا علت اول کے اثبات کے لئے باستثنائے وجہ چہارم باقی وجوہ معلل کو انتقال کو صحیح ہیں وجہ چہارم صحیح نہیں ہے۔ خلیل علیہ السلام کی حجت فرد لعین کے

لے یہاں یہ اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ ابراہیم علیہ السلام نے جبکہ فرد لعین کے ساتھ حجت کی ہے تو اللہ تعالیٰ کا وجود ثابت کرنے کے لئے ایک علت سے دوسری علت کی جانب انتقال کیا ہے۔ جب ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا رَجُلٍ الذی یحییٰ ویمیت (میرا پروردگار زندہ کرتا ہے اور مارتا ہے) تو فرعون نے کہا میں بھی جلاتا ہوں اور مارتا ہوں یہ کہہ کر اس نے قیدیوں کو طلب کیا ایک کو چھڑ دینے کا حکم دیا اور دوسرے کو قتل کر ڈالا۔ پس اس وقت حضرت ابراہیم علیہ السلام کا ذہن خداوند تعالیٰ کے وجود کے اثبات کے لئے دوسری علت کی جانب منتقل ہوا اور انہوں نے فرمایا کہ۔ فَانِ اللّٰہِ یَاۤتِیْ بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَانْ بَہَا مِنَ الْمَغْرِبِ۔ (خداوند تعالیٰ آفتاب کو مشرق کی طرف سے نکالتا ہے تو اُسے مغرب سے نکال) پس اُس وقت فرد مہوت ہو کر ساکت ہو گیا۔ جواب اس کا یہ ہے کہ خلیل علیہ السلام کا منکر فرد لعین کے ساتھ اس چوتھی قسم کے انتقال کی قسم سے نہیں تھا جو فاسد ہے اس لئے کہ پہلی حجت خلیل علیہ السلام کی لازماً اور حقیقتی مگر اس لعین نے خلیل علیہ السلام کی مراد کو نہیں سمجھا اس لئے

از قبیل وجہ چہارم نہ تھی بلکہ حجتہ لازمہ حقہ تھی یعنی منع سے سالم تھی مگر خلیل اللہ علیہ السلام نے دوسری حجت کی طرف جہال کے اشتباہ کے دفع کے واسطے انتقال کیا۔

## مبحث احکام

(۶۷) جو کچھ ان جمہورتوں سے ثابت ہوا ہے جن کا ذکر باب قیاس سے پہلے کیا جا چکا ہے وہ دو چیزیں ہیں ایک احکام اور دوسرے وہ جس کے ساتھ احکام کا تعلق ہے۔ احکام کی چار نوعیں ہیں۔ نوع اول اللہ تعالیٰ کے خالص حقوق ہیں۔ نوع دوم بندوں کے خالص حقوق ہیں۔ تیسری نوع وہ ہے جس میں حقوق اللہ اور حقوق عباد دونوں مجتمع ہیں مگر اللہ تعالیٰ کا حق غالب ہو جیسے حد قذف۔ چوتھی نوع وہ ہے جس میں حقوق الہی اور حقوق عباد مجتمع ہیں لیکن بندوں کا حق غالب ہے جیسے قصاص ہے۔

(۶۸) اللہ تعالیٰ کے حقوق کی آٹھ نوعیں ہیں۔ نوع اول خالص عبادات ہیں

بقیہ حاشیہ صفحہ (۱۰۲) جاہلوں کا شبہ دفع کرنے کو دوسری دلیل کی طرف اٹکانہن منتقل ہوا اس لئے کہ ان میں اس قدر قابلیت نہیں تھی کہ غور و تامل سے معافی دیکھ سکتے۔

۱۰ حد قذف۔ کسی پارسا اور صلح پر زنہ کی تہمت لگانے کی سزا ہے۔

اس حد میں خدا تعالیٰ کا حق بھی ہر اس لئے کہ وہ حد (جو اتنی کوڑے ہیں) ضعیف و صلح کے پردہ حرمت بھانسنے کی سزا ہو اور بندے کا حق بھی ہے اس لئے کہ وہ تہمت لگانے ہوئے شخص کے ننگ و عیب کو دور کر دیتا ہے۔ جب تہمت لگانا والا سزا پائیگا تو جس پر زنہ کی تہمت لگائی گئی تھی اس کی برات کا موجب ہو گا۔

جیسے ایمان ہے یا ایمان کی فروع۔ عبادات کی تین نوعیں ہیں۔ نوع اول اصول جیسے ایمان اور فرائض اربعہ اور لواحق اصول امور واجبہ میں سے ہیں۔ فرائض کی اقامت کے لئے جیسے طہارت اور ان عبادات کی صحت کے تمام شرائط زوائد ہیں جیسے نوافل صلوٰۃ سنت اور نوافل صدقات اور نوافل صیام فحج۔ نوع دوم عقوبات کاملہ سے حدود جو از جاریں کامل ہیں جیسے حد زنا۔ حد شرب۔ حد قذف۔ حد سرقہ۔ نوع سوم عقوبات قاصرہ میں جیسی محرومی قاتل از میراث مقتول۔ نوع چہارم وہ حقوق ہیں جو عقوبت اور عبادت کے مابین ہے۔ نوع پنجم وہ عبادات ہیں جن میں مؤنت کے معنی ہیں جیسے صدقہ فطر ہے۔ نوع ششم وہ مؤنت ہے جس میں عبادت کے معنی ہیں جیسے کہ عشر۔ نوع ہفتم وہ مؤنت ہے جس میں عقوبت کے معنی ہیں جیسے خراج نوع ہشتم اللہ تعالیٰ کا وہ حق ہے کہ بنفسہ قائم ہے جیسے غنائم کا خمس اور معدنیات کا خمس ہے اور بندوں کے حقوق جیسے تلف شدہ یا غصب کردہ اشیاء کا معاوضہ ویت ملک بیع و ثمن وغیرہ کے حقوق اصل اور خلف (یعنی قائم مقام اصل) پر منقسم ہیں۔ ”ایمان“ کی اصل تصدیق بالقلب اور اقرار بربان دونوں ہیں اس کے بعد تنہا اقرار اصل مستقل ہے۔ اور اجر اے احکام دنیا میں تصدیق کا قائم مقام ہے۔ ماں باب دونوں میں ایک کی ادا اس اقرار اسلام کی نسبت بچہ کے حق میں اس کی ادا کے قائم مقام ہے بچہ ماں باپ دونوں میں سے ایک کی امداد سے مومن ہو جائیگا۔ اس لئے کہ بچہ ادا کے اقرار سے عاجز ہے۔ اہل خانہ کا اتباع اثبات اسلام میں بچہ

حق ماں باپ کے اتباع کا قائم مقام ہے علیٰ ہذا پانی سے طہارت وضو اور غسل میں اصل ہے اور تیمم طہارت کا قائم مقام ہے اس کی قائم مقامی مطلب ہے پانی نہ ملنے کے وقت بھی اصل کا کام دیتا ہے اور حدث اور جنابت کو دور کرتا ہے اور امام شافعی رحمہ کے نزدیک تیمم ضروری طہارت ہے لیکن پانی اور مٹی میں قائم مقامی امام ابو حنیفہ رحمہ اور امام ابو یوسف کے قول میں ہے۔ محمدؑ اور زفر رحمہ کے نزدیک وضو اور تیمم میں قائم مقامی ہے اسی پر اہل وضو تیمم کی امامت کا مسئلہ مبنی ہے۔ خلافت (یعنی قائم مقامی) نص صریح یا دلالت نص کے ساتھ ثابت ہوگی۔ اور (خلف) کی شرط یہ ہے کہ فی الحال

۱۵۔ چونکہ تیمم طہارت کا مطلق قائم مقام ہے اسی لئے حدث و جنابت کو دفع کرتا ہے اور پانی نہ ملنے تک ایک تیمم سے کئی نماز مفروضہ کا پڑھنا جائز ہے۔ امام شافعی رحمہ فرماتے ہیں کہ تیمم کی قائم مقامی بوجہ ضرورت ہے اس لئے وہ بالکل حدث و جنابت کو دور نہیں کرتا۔ بدین وجہ ایک تیمم سے بجز ایک نماز مفروضہ کے دوسری نماز نہیں پڑھی جاسکتی۔

۱۶۔ اور اسی اختلاف پر یہ امر مبنی ہے کہ آیا تیمم کیا ہوا شخص وضو کردہ اشخاص کی امامت کر سکتا ہے یا نہیں پس (امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف رحمہ) کے نزدیک تیمم کردہ شخص کو ان لوگوں کی امامت جو وضو کئے ہوئے ہیں جائز ہے اس لئے کہ تراب اگرچہ نائب آب ہے مگر تیمم نائب وضو نہیں ہے بلکہ وہ دونوں مساوی المرتبت ہیں اور ایسی صورت میں کسی ایک کو دوسرے کی اقتدا میں کوئی ہرج نہیں ہے۔ مگر امام محمدؑ و زفر رحمہ کے نزدیک تیمم کردہ شخص کی امامت جائز نہیں ہے اس لئے کہ ان کی رائے کے مطابق جب تیمم نائب وضو ہے تو گویا تیمم کیا ہوا شخص نائب ہوا وضو کردہ شخص کا امد جب ایسی صورت ہے تو اضعف (یعنی متیمم) کے ساتھ اقتدا جائز نہیں ہے۔

اصل کا عدم متحقق ہو مگر وجود کا احتمال ہو یعنی جہاں اصل کا وجود ممکن ہو متحقق نہ ہو وہاں قائم مقامی لازم ہوگی اس لئے کہ اصل کا سبب ہوتا کہ وہ واجب ہو اور اصل کی عدم موجودگی میں خلف لازم ہو۔ لیکن جب اصل کے وجود کا احتمال نہ ہو تب اُس کا (خلف) بھی صحیح نہ ہوگا اس کے وجوہ (یعین الغموس وحلف مس سما) میں ظاہر ہوں گے۔

(۶۹) قسم ثانی، جس کے ساتھ احکام کا تعلق ہے وہ چار ہیں (۱) سبب (۲) علت (۳) شرط (۴) علامت۔ سبب حقیقی۔ وہ ہے جو حکم کی طرف پہنچائے۔ بنیہ اس کے کہ سبب کی طرف حکم کے وجوب کی اضافت کی جائے نہ سبب کی طرف حکم کے وجود کی اضافت کی جائے اور اُس سبب میں علل کے معانی متعلق نہ ہوں۔ لیکن سبب اور حکم میں علت متخلل ہوتی ہے کئی سبب کی طرف اضافت نہیں کی جاسکتی جیسے کہ دلالت انسان مال انسان پر یا نفس انسان پر اس لئے کہ اس کا مال چورائے یا اُس کو قتل کر ڈالے تو یہ دلالت سرقہ اور قتل کا حقیقی سبب ہے۔ پس سبب کے واسطے علل کا حکم ہوگا۔ جیسے کہ چار پایہ کو پیچھے سے چلانا اور آگے سے کھینچنا اور

۱۰ جیسے کہ کسی انسان کا دوسرے انسان کے مال کو یا جان کو بتلانا تاکہ وہ مال چُر لیا جائے یا وہ قتل کیا جائے تو یہ بتلانا گو سبب حقیقی سرقہ اور قتل کا ہو مگر وہ موجب یا موجب اس فعل کا نہیں ہو سکتا اور اس بتلانے والے کو سرقہ اور قتل میں کوئی دخل نہیں ہے اس لئے کہ سرقہ یا قتل فعل چرانے والے یا قتل کرنے والے کا ہے نہ کہ بتلانے والے کا ۱۱ اگر اس علت کی جو سبب اور حکم کے درمیان ہے سبب کی طرف اضافت کی جائے تو اُس وقت سبب کیلئے حکم علت کا ہو جائیگا۔ جیسے جانوروں کو ہانک کر لانا یا لیجانا (سوق و قود) اس لئے کہ ہر ایک ان میں سے اس چیز کے

سہلن باللہ ہو یا میں طلاق یا عتاق مجاز اسببے موسوم ہوتی ہے۔ لیکن اس میں حقیقت کے ساتھ شبہ ہوتا آنکہ ہمارے نزدیک تین طلاقوں کے ساتھ تبخیر تعلیق کو باطل کرتی ہے اس لئے

بقیہ حاشیہ صفحہ (۱۰۶) تلف ہو جانے کا سبب ہے جو کھد لے سے چوبایوں کا واقع ہوا ہے مگر اس کے در بیان ایک ایسی چیز آگئی ہے جو علت تلف ہے اور وہ فعل چار بایوں کا (کھد لانا) ہے لیکن یہ فعل مستطانہ کوئی چیز نہیں ہے تلف منسوب ہانکنے ہی کے طرف ہے اس لئے کہ اپنے فعل میں چار بایوں کا کوئی اختیار نہیں ہے بجز ہانکنے والے کے کہ اسی کے تابع ہیں۔

۱۵ بین غموس اس قسم کو کہتے ہیں کہ جو زمانہ گذشتہ پر عمدہ آجھوٹی کھائی جائے۔ پس بین غموس میں کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ بین غموس میں (قسم کا پورا کرنا) ممکن نہیں ہے جو اصل ہے اس لئے کہ زمانہ ماضی قسم کھانے والے سے فوت ہو گیا اور اب اس پر کسی قسم کی قدرت نہیں ہے۔ اور آسان کو جھونکی قسم کھانے کی صورت میں چونکہ یہ ممکن ہے اس لئے کہ انبیا اور ملائکہ اس کو جھوتے ہیں اور خرق عادت سے اولیا کے لئے بھی ممکن ہے اس لئے کفارہ دینا واجب ہوگا۔

۱۶ صورت اس کی یہ ہے کہ شوہر اپنی زوجہ سے کہے اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تین طلاق سے مطلق ہے یعنی تجھ پر تین طلاق ہیں۔ یہ کہنے کے بعد اُس نے تین طلاق دے ڈالے اور پھر وہ دوسرے شخص کے نکاح میں آئی اور اُس کی مدخولہ بنی۔ زوج ثانی نے بھی اس کو طلاق دی اور پھر زوج اول کے پاس نکاح سے واپس آئی اور اُس وقت دخول اور (گھر میں داخل ہونا) پایا گیا تو ایسی صورت میں امام زفر کے پاس مطلقہ ہو جائیگی اس لئے کہ جب شوہر نے انت طالق (تو طلاق والی ہے) کہا تو اس کا یہ قول تعلیق کے وقت محض مجازی تھا جس کو ذرا سا بھی لگاؤ نہیں تھا۔ پس وہ فی الحال کسی محل موجود کا طالب نہیں تھا اس لئے کہ وہ قول قسم تھا اور محل اس کا عاقل کا ذمہ ہے اور یہ موجود ہے۔ پس جب نکاح ثانی کے بعد شرط پائی جائیگی۔ تو سمجھا جائیگا کہ اس نے گویا اس وقت یہ کہا (انت طالق) تجھ پر طلاق ہے پس طلاق بڑ جائیگی۔ مگر حنفیہ کے نزدیک قول اول کا



کہ جس قدر حقیقت میں شبہ پایا گیا وہ بجز اپنے محل کے باقی نہ رہے گا جیسے کہ حقیقت اپنے محل سے مستغنی نہیں ہوتی یعنی جیسے کہ سبب حقیقی بجز اپنے محل کے باقی نہیں رہتا۔ پس جس وقت بسبب بتخیر طلاقات ثلاثہ کا محل فوت ہو جائیگا تو تعلیق ان دخلت الدار کی باطل ہو جائیگی برخلاف تعلیق طلاق بالملک مطلقہ ثلاثہ کی جو تعلیق باقی رہتی ہے اس واسطے کہ جس بشرط کے ساتھ طلاق معلوم ہے ایقاع طلاق کے واسطے علل کے حکم میں ہے۔ پس تعلیق مذکورہ اس شبہ کے معارض ہوگی جو اس بشرط پر شبہ سابقہ ہے اور ایسا ایجاب مضاف فی الحال سبب ہوگا جو فی الحقیقت علل کے اقسام سے ہے۔ ایک وہ سبب ہے جسے سبب مجازی کہتے ہیں اور جس پر علل کا شبہ ہے جیسا کہ یمن بالطلاق و عتاق میں ذکر کیا جا چکا ہے۔

## علت کا بیان

(۷۰) اور قسم ثانی جس کے ساتھ احکام تعلق رکھتے ہیں علت ہے اور یہ وہ علت ہے کہ اس کی طرف وجوب حکم ابتداءً بلا واسطہ مضافت کیا جاتا ہو۔ ”علت“ وہ ہے جس کے ساتھ ابتداءً وجوب حکم کی اضافت ہوتی ہے جس

بقیہ حاشیہ صفحہ (۱۰۷) انت طالق مجازاً موجود تھا جسکو حقیقت سے مشابہت ہے۔ پس مندرجہ ہوا کہ اس قول کیلئے کوئی محل موجود نہ ہو مثل حقیقت کے اور عمل تین طلاق پر دے دینے کا فوت ہو گیا تو گو یا بھر قول انت طالق باقی نہیں رہا اور اس لئے طلاق نہیں پڑیگی۔

علت اور اس کے اقسام | علت وہ ہے جس کی طرف وجوب حکم ابتداءً منسوب ہوا اور اسکی سات قسمیں ہیں

چیز پر علت کا اطلاق کیا جاتا ہے وہ علت کاملہ ہو یا ناقصہ ہو تقسیم عقلیہ سہ سات قسم کی ہے۔  
 (۱) وہ علت ہو کہ اسماء اور معنا اور حکماً علت ہو جیسے کہ بیع مطلق ملک کے لئے۔  
 (۲) وہ علت ہو کہ اسماء علت ہے نہ حکماً نہ معنی جیسے کہ ایجاب معلق بشرط۔

بقیہ حاشیہ صفحہ (۱۰۸) (۱) پہلی قسم وہ ہے جو اسماء اور معنا اور حکماً علت ہو جیسے بیع مطلق علت ہے ملک کی۔ یہ علت اسماء اس لئے ہے کہ ملک کے لئے موضوع ہے اور معنا اس لئے ہے کہ ملک میں موخر ہے اور حکماً اس لئے کہ بجز بیع کے وجود کے بلا کسی تاخیر کے ملک مشتری کی ثابت ہو جاتی ہے۔

(۲) دوسری قسم علت کی یہ ہے جو صرف اسماء علت ہو نہ حکماً نہ معنا جیسے انت طالق از دخلت الدار (تجہ پر طلاق ہے اگر گھر میں داخل ہوئی) پس قول قائل کا جو انت طالق (تجہ پر طلاق ہے) ہے وقوع طلاق کیلئے اسماء علت ہے کیونکہ وہ لفظ شرع میں اسی لئے موضوع ہوا ہے۔ مگر حکماً علت نہیں ہے اس لئے کہ اس کا حکم (وقوع طلاق) شرط (دخول دار) کے پائے جانے تک موخر ہے اور معنا بھی علت نہیں ہے اس لئے کہ شرط کے پائے جانے سے پہلے تک موخر نہیں ہے۔

(۳) تیسری قسم وہ ہے جو اسماء اور معنا علت ہو حکماً علت نہ ہو جیسے فسخ بیع کے اختیار کی شرط کے ساتھ کوئی شے بیع کی جائے۔ پس ایسی بیع ملک کی اسماء علت ہے اور معنا بھی اس لئے کہ وہ ثبوت حکم میں موخر ہے مگر حکماً علت نہیں ہے اس لئے کہ ملک کا ثابت ہونا اختیار کے ساقط کر دینے کے بعد ہے۔

(۴) چوتھی قسم کی علت وہ ہے جو اسباب کے مشابہ ہو۔ جیسے کسی قریبی رشتہ دار کا غلام کو خریدنا۔ خریدنا علت ہو ملک کی اور قریبی رشتہ دار میں ملک علت ہے آزاد ہو جانے کی۔

جب کوئی شخص کسی غلام کو خریدے اور وہ اس کا قریبی رشتہ دار ہو تو وہ بجز خریدے جانے کے آزاد ہو جاتا ہے پس عتق (آزادی) کی نسبت ملک کے واسطے سے خریدنے کی جانب ہوگی۔ پس اس وجہ سے کہ شرائع قریب علت کی علت ہے اور اس وجہ سے کہ شرائع قریب اور عتق میں ایک دوسری شے یعنی ملک درمیان میں آگئی ہو

(۳) وہ علت ہے کہ اسماء اور معنی علت ہی حکماً علت نہیں ہے جیسے کہ بیع بشرط خیار یا بیع موقوف با ایجاب موقوف بوقت یا نصاب زکوٰۃ قبل از ختم سال یا عقد اجارہ کہ ملک منافع کا موجب ہے۔

(۴) وہ علت ہے جو اسباب کے ساتھ مشابہ ہوتی ہے جیسے قریب کی خریداری یا مرض الموت یا تزکیہ شہود زنا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اور ایسی ہی کل وہ جو علت علت ہو۔

(۵) وہ وصف ہے جس پر علت کا شبہ ہے درحقیقت علت نہیں ہے جیسے کہ علت کے بقیہ حاشیہ صفحہ (۱۰۹) جو سبب سے مشابہ ہے۔

(۵) پانچویں قسم علت کی وہ وصف ہے جس پر علت کا شبہ ہے۔ جیسے اس علت کے دو وصفوں میں سے ایک وصف جن سے وہ علت مرکب ہوئی ہے جیسے قدر اور جنس علت ہیں ربو کی اس لئے کہ یہ دونوں ربو کی اسماء و معنی و حکماً علت ہیں مگر ان میں سے ہر ایک پر علت کا شبہ ہے سبب محض نہیں ہے۔

(۶) چھٹی قسم علت کی وہ ہے جو معنی اور حکماً تو علت ہو مگر اسماء علت نہ ہو جیسے علت دو وصفوں کا آخری وصف اس لئے کہ حکم میں بھی موثر ہے اور اسی کی وجود کے وقت حکم بھی پایا جاتا ہے مگر وہ حکم کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ حکم کے لئے موضوع مجموعہ وصفیں ہے۔

(۷) ساتویں قسم علت کی وہ ہے جو اسماء اور حکماً علت ہو معنا علت نہ ہو۔ جیسے نیند جو ناقض وضو ہے حدث کی اسماء علت ہے اس لئے کہ حدث نیند کی جانب ہی منسوب ہوتا ہے اور حکماً بھی علت ہے اس وجہ سے کہ حدث نیند کے وقت ثابت ہوتا ہے مگر معنا علت نہیں ہے اس لئے کہ نیند حدث کے لئے موثر نہیں ہے موثر شے نجس کا باہر نکلنا ہے مگر چونکہ حقیقت حال پر مطلع ہونا نکل تھا اور نیند خروج نجس کی باعث ہوتی ہے اس لئے نیند کا منہو ج خروج نجس تبنا (یعنی حدث) وہ نیند کا بھی کر دیا گیا۔

دو وصفوں میں سے ہر ایک وصف میں علت کا شبہ ہوتا ہے اور دونوں مجموع علت ہیں۔

(۶) وہ علت ہے جو معناً اور حکماً علت ہو اسماً علت نہ ہو جیسے کہ ایک علت کے دو وصف ہوں اور ان دو وصفوں سے وہ علت مرکب ہو اور وہ دونوں وصف مرتب ہوں اور ان دونوں وصفوں میں سے ایک وصف وجودیاً متاخر ہو۔

(۷) وہ علت ہے کہ اسماً اور حکماً علت ہے معنی علت نہیں ہے جیسے کہ سفر ہے کہ خاص رخصت کی علت ہی پس سفر اسماً اور حکماً علت ہے اور نوم حدث کی علت ہے۔ علت حقیقت کی یہ صفت نہیں ہے کہ حکم پر مقدم ہو بلکہ علت حقیقت میں واجب ہے کہ معلول اور علت کا اقتران معاً زمانہ واحد میں ہو جیسے کہ قدرت فعل کے ساتھ ہوتی ہے اور کبھی داعی مقام مدعو میں اور دلیل مقام مدلول میں قائم ہوتی ہے اور یہ اقامت یا دفع ضرورت اور دفع حجب کے لئے ہے جیسے کہ استبرار میں یا داعی کی اقامت مدعو کے مقام میں احتیاط کے لئے ہوتی ہے جیسی وطی کی وداعی کی تحریم یا دلیل کی اقامت بمقام مدلول دفع جرح کے واسطے ہوتی ہے جیسے کہ سفر رخصت کا سبب ہے اور طہر جس میں جماع نہ ہو حاجت جمع کا قائم مقام۔

## شرط کا بیان

(۸) ”د شرط“ وہ ہے جس کے ساتھ وجود شے متعلق ہے۔ بغیر اس کے

شرط اور اس کے اقسام | ۱۵ شرط وہ ہے جس سے کسی شے کا وجود متعلق ہو و جو پ متعلق نہ ہو اور

موجود نہیں ہوتی وجہ کو اُس سے تعلق نہیں ہے اس کی پانچ قسمیں ہیں۔  
(۱) شرط محض جیسے کہ دخول دار۔

بقیہ حاشیہ صفحہ (۱۱۱) اُس کی پانچ قسمیں ہیں۔

(۱) پہلی قسم شرط محض کہ اس کی کوئی تاثیر حکم میں نہ ہو بلکہ صرف انعقاد علت اس پر موقوف ہو جیسے دخول  
وقوع طلاق کی نسبت جس کا وقوع دخول دار پر معلق کیا گیا ہے (از دخلت الدار فانت طالق) میں۔  
(۲) دوسری ہشتر ہجرت کے حکم میں ہے جیسے راستہ میں باولی کھودنا کیونکہ کھودنا دار (شرط ہے۔ اس چیز کے  
تلف ہو جانے کی جو باولی میں گرتے سے واقع ہوا ہو۔ اس لئے کہ علت باولی میں گرنے کی حقیقت میں (تلف  
توجہ ہے جو نیچے کی جانب کھینچتا ہے لیکن زمین مانع اور روکے ہوئے تھی اور باولی کا کھودنا مانع کا دور کر دینا ہے اور  
رفع مانع شرط کے قبیل سے ہے۔

(۳) تیسری وہ شرط جس کا سبب کا حکم ہے یعنی شرط اور مشروط کے درمیان ایک فاعل مختار کا فعل آجائے جو فعل اس شرط کی جانب  
منسوب نہ ہو اور وہ شرط اس فعل کے پہلے ہو۔ جیسے کسی شخص نے ایک غلام کو قید سے چھوڑ دیا اور وہ غلام بھاگ گیا پس  
(حل قید) قید سے چھوڑنا شرط ہوئی غلام کے بھاگ جانے کی اس لئے کہ قید غلام کو بھاگنے سے روکی ہوئے تھی۔ اس لئے  
انہی قید شرط ہے لیکن قید کے کھولنے اور غلام کے بھاگ جانے کے درمیان فاعل مختار (غلام) کا فعل آ گیا ہے۔ اور  
یہ فعل شرط کی جانب منسوب نہیں ہے اس وجہ سے کہ یہ لازم نہیں ہے کہ جس غلام کو قید سے چھوڑ دیا جائے وہ ضرور  
بھاگ جائے اور یہ قید کھول دینا بھاگ جانے پر مقدم ہے پس یہ شرط حکم میں اسباب کے ہے۔

(۴) چوتھی وہ شرط جو اسماء شرط نہ ہو جیسے ان دونوں شرطوں میں کی پہلی شرط کہ جن دونوں شرطوں کے ساتھ کوئی حکم متعلق  
ہو جیسے کوئی شخص اپنی زوجہ سے کہے اگر تو داخل ہوگی اس گھر میں تو تجھے طلاق ہے۔ پس دخول دار (گھر میں داخل ہونا)  
جو پہلے پایا جائے اسماء شرط ہے مگر شرط نہیں ہے اس لئے کہ حکم (وقع طلاق) اُس دوسرے شرط کے موجود ہونے پر موقوف ہے۔

(۵) پانچویں وہ شرط جو مثل علامت فالصہ کے ہے جیسے اخصان زنا میں رجم کی شرط ہے جو بمعنی علامت ہے۔

(۲) وہ شرط ہے جو علل کے حکم میں حکم اضافت اُس کی طرف ہو اور ضمان کا وہ صاحب شرط پر ہو جیسے کہ راہ گزریں کوئیں کا کھودنا یا مشک کا چیر ڈالنا ہے۔  
 (۳) وہ شرط ہے جس کے لئے اسباب کا حکم ہے جیسے کہ جب کسی نے کسی عبد کو قید کر چھڑایا تب وہ بھاگ گیا۔

(۴) وہ شرط ہے کہ اسما شرط ہو یعنی صورتاً بوجہ صیغہ شرط کے شرط ہے اور مشروط اُس کے اوپر موقوف ہو کماً شرط نہیں ہے یہ حکم میں مثل اول کی دو شرطوں کے ہے جو اول کی دونوں شرطوں میں حکم ہے وہی اس شرط میں حکم ہے اس کی مثال قائل کا یہ قول ہے اپنی عورت سے کہ (ان دخلت هذه الدار فانت طالق)۔

(۵) وہ شرط ہے جو علامت خالصہ کی مانند ہے جس سے کچھ بھی لازم نہیں آتا جیسے کنزنا میں احسان اور مشروط صیغہ شرط کے ساتھ معلوم ہوتی ہے مانند حروف شرط جو سابق میں مذکور ہوئے ہیں یا شرط لفظ کی دلالت غیر صریحی کے ساتھ معلوم ہوتی ہے جو وہ وصف ہو کہ شرط کے معنی میں ہے جیسے قائل کا قول (المرة اتزوجها طالقاً) یہ وصف دلالت شرط کے معنی میں ہے جو نکرہ میں مبہم واقع ہوا ہے۔ اور اگر وصف معین میں واقع ہوگا تو شرط پدمہ و لمسل ہونے کی صلاحیت نہ رکھے گا اور نص شرط کی جو شرط کے لفظ کے ساتھ ہو کلمات شرط کیساتھ ہو و وینوں و جہوں کے لئے عام ہوتی ہے۔

## علامت کا بیان

(۷۲) علامت وہ ہے جس کے ساتھ وجود شے کی معرفت حاصل ہوتی ہے بغیر اس کے کہ اس سے وجوب شے کا تعلق ہو نہ وجود شے کا تعلق ہو جیسے کہ احصان میں اُس کے شہود اگر رجوع کر میں گے تو کسی حال میں دیت کو ضامن نہ ہوں گے۔

## بیان الہیت

الہیت عقل پر موقوف ہے جو بالاتفاق تکلیف کی شرط ہے جسے دعوتِ اسلام

۱۔ محض وہ مرد ہے جس کا کسی عورت سے نکاح ہو چکا ہو۔ احصان سے حالت ازدواج تعبیر کی جاتی ہے۔  
 ۲۔ زانی اگر کو ارا ہو تو اُس کی سزا سو کوڑی ہے اور اگر اس کا عقد ہو چکا ہو تو اس کی سزا رجم ہے یعنی سنگساری۔ مثلاً زید بندہ کی ساتھ زنا کے الزام میں قاضی کے سامنے پیش ہوا۔ شہود نے جو واقعات بیان کئے اُن سے ثابت ہوا کہ زید مسلمان آزاد مکلف شخص ہے۔ اس کی زوجہ سمانہ زینب موجود ہے جس سے صحیح طور پر اُس کا نکاح ہوا تھا اور عرصہ تک وہ اُس کے ساتھ ہم بستری چکا ہے۔ چونکہ واقعات سے احصان مستنبط ہوا۔ اور احصان کے وجود کی موقوف حاصل ہوئی۔ جو علامت ہے۔ قاضی نے زید کے رجم کا حکم دیا۔ احصان خفیہ کے نزدیک شرط نہیں ہے۔ نہ زنا کا رجم کی علت ہونا احصان پر موقوف ہے اس لئے کہ احصان زنا کے بعد متحقق ہوگا جبکی بنیاد پر کوڑوں کی سزا واجب ہوگی نہ رجم کی۔ چنانچہ شہود کے رجوع سے عدت لازم نہیں آتی۔ اس سے ظاہر ہے کہ احصان شرط نہیں ہے۔ امام فرمادہ احصان کو شرط سمجھے ہیں اسی وجہ سے وہ گناہوں کو بصورت رجوع دیت کا ضامن قرار دیتے ہیں۔

۳۔ اشعر یہ کا قول ہے کہ بغیر اس کے کہ احکام شرع شائع سے سموع ہوں عقل کا اعتبار نہیں کیا جاسکتا۔ معترض کہ

بہنچی ہو وہ باوجود عقل کے بھی مکلف نہیں قرار پاسکتا اگر اُس نے کفر اور ایمان میں امتیاز نہیں کیا تو وہ معذور ہے۔ البتہ جب اُسے تجربہ حاصل ہو اور عواقب امور سے واقف ہو تو معذوری نہیں رہے گی۔ گویا ایمان کے ساتھ مکلف نہیں ہے۔ لیکن جب کہ ذمی عقل ہو تو اُس کا ایمان صحیح ہوگا اہلیت کی دو قسمیں ہیں ایک (وجوب) دوسری (ادا) وجوب اُس ذمہ داری پر مبنی ہے جو ہر شخص پر اُن احکام کے وجوب کی ہے جو اُس کے نفع اور ضرر سے متعلق ہیں۔ ادا کی دو قسمیں ہیں (ایک قاصرہ) (دوسری کاملہ) قاصرہ تو وہ ہے جو تصور قدرت پر مبنی ہو۔ جیسی کہ عقل ناقص اور بدن قاصر سے ادا۔ مثلاً ذمی عقل بچہ یا بالغ معذورہ ادا کرے یا نہ اور کاملہ وہ ہے جو کمال قدرت پر مبنی ہو۔ عقل کامل اور بدن کامل سے ادا ہو۔ اہلیت قاصرہ کے اقسام حسب ذیل (۶) ہیں۔

(۱) (حق اللہ حسن ناقابل سقوط) جیسے کہ ایمان جبکی صحت بچہ سے بلا لزوم ادا ہوتی ہے

بقیہ حاشیہ صفحہ (۱۱۴) قول ہے کہ عقل علت موجبہ و محرکہ ہے جو کچھ بہتر سمجھتی ہے اُسے واجب قرار دیتی ہے اور جو کچھ بُرا سمجھتی ہے اُسے حرام قرار دیتی ہے۔ عاقل کا طلب حق میں توقف اور ترک ایمان مستوجب عذاب ہے ذی عقل بچہ مکلف بہ ایمان ہے۔ اگر اُس نے نہ ایمان کا اعتقاد کیا نہ کفر کا تو وہ جہنمی ہوگا۔

۱۔ یہ حنفیہ کی رائے ہے اور اشعر یہ بھی کہتے ہیں کہ جسے بنیہ علیہ اسلام کی دعوت نہیں پہنچی اگر وہ تابوت اعتقاد کا سے غافل رہا یا شرک کا مستقد رہا تو وہ معذور ہے۔ قابل مواخذہ نہیں ہے۔

۲۔ یہ حنفیہ کی رائے ہے اشعر یہ کے نزدیک عاقل بچہ کا ایمان صحیح نہیں ہوتا۔

۳۔ بوجہ عدم بلوغ جسم ناقص سمجھا جائیگا۔ اور معذورہ کی عقل ناقص ہے۔



(۲) (حق اللہ قبیح ناقابل سقوط)۔ جیسے کہ کفر۔ جو ناقابل عفو ہے ۱۰  
 (۳) (حقوق اللہ مابین حسن و قبیح) جیسے کہ نماز وغیرہ جس کی بچہ سے ادائی  
 بلا لزوم و ذمہ داری و ضمان کے صحیح ہے ۱۰  
 (۴) (حقوق عباد نافع محض) جیسے کہ قبول ہبہ و صدقہ۔ جسے بچہ کا انجام  
 دینا بھی صحیح ہے۔

(۵) (حقوق عباد مضر محض) جیسے طلاق و صیت عتاق فرض اس میں بچہ کا  
 عمل فی الاصل باطل ہوگا۔

(۶) (حقوق عباد مابین نفع و ضرر) جیسے بیع یا اجارہ۔ اس میں ولی کی رائے  
 کے ساتھ بچہ کا عمل نافذ ہوگا۔ ۱۰

اہلیت کے عوارضات بھی دو نوع کے ہیں۔ ایک سماوی دوسری مکتبہ۔  
 سماوی عوارضات حسب ذیل ہیں۔

(۱) (صغر) مولود کی ابتدائی حالت لایعقلی میں مجبوظ الحواس کی سی ہوتی ہے۔  
 (۲) (جنون) باعث اسقاط عبادات ہے سقوط نماز کے لئے ایک شبانہ روز  
 سے زیادہ کا استغراق اور روزہ کے لئے ایک ماہ کا استغراق چاہیے۔

۱۰ اگر بچہ مرتد ہو جائے تو اس کا ارتداد احکام دنیا و آخرت میں معتبر ہوگا وہ اپنی مسلمان اقدار کی میراث  
 نہیں پائیگا۔ اس کی زوجہ بائن ہو جائیگی۔

۱۱ اگر بچہ نماز شریعہ کو سہ تو تمام اس پر واجب نہیں ہے اگر وہ ناسد کرے تو اس پر قضا واجب نہیں ہوگی۔

۱۲ امام شافعی نے فرمایا ہے کہ جو منفعت ایسی ہو جو ولی کے عمل سے بچہ کے لئے ممکن ہو اس میں بچہ کا قول معتبر نہ ہوگا جیسے  
 اسلام یا بیع۔ اور جس میں ولی کا عمل غیر نتیجہ ہو اس میں بچہ کا قول معتبر ہوگا جیسے کہ وصیت ہے۔

(۳) (عتوہ) گو صحت قول و فعل میں مانع نہیں ہے لیکن معتوہ بچہ کے ہند ہے اُس کے افعال پر مواخذہ نہیں ہو سکتا۔

(۴) (نسیان) حقوق الہی میں منافی وجوب نہیں ہے البتہ اُس کا غلبہ صوم و صلوٰۃ میں قابل عفو ہوگا۔ اور حقوق عباد میں یہ کوئی عذر نہیں تسلیم کیا جائیگا۔  
(۵) (نوم) انسان کی وہ حالت ہے جس میں وہ اپنی قدرت استعمال نہیں کر سکتا گو یہ مانع وجوب نہیں ہے۔ البتہ ادا کی تاخیر بیداری تک موثر ہے۔ اور غفیا کا منافی ہے۔ تا آنکہ نائم کا قول طلاق و عناق وارد اد میں باطل ہے۔

(۶) (انحما) بصورت ایک شبانہ روز کے اغما کی نماز ساقط ہوگی اور قضا واجب نہ ہوگی۔ روزہ پر اغما موثر نہیں ہے۔ اس لئے کہ اغما ایک ہفتہ کا بھی مہلک ہوتا ہے۔ ایک ماہ تک نہیں بڑھ سکتا۔ صاحب اغما کا قول باطل ہر جیسے کہ صاحب نوم کا قول۔

(۷) (رق) وصف ہے جو مستجزی نہیں ہوتا۔ ملکیت مال کا منافی ہے غلام کا حج صحیح نہیں ہے غلامی غیر مال کے ملکیت کی منافی نہیں ہے جیسے کہ نکاح۔  
(۸) (مرض) عجز کے اسباب میں سے ہے اس لئے کہ موت کا سبب ہوتا ہے مریض پر عبادت بحسب قدرت ممکنہ مشروع ہے۔ مرض الہیت حکم عبادت کا منافی نہیں ہے۔

۱۱ ایک مرض ہے جس سے بہوشی پیدا ہوتی ہے اس میں اور جنون میں فرق ہے جنون سے عقل زائل ہو جاتی ہے۔ اس سے عقل زائل نہیں ہوتی بلکہ ضعف قوی کی وجہ سے مریض عقل کو استعمال نہیں کر سکتا اور افعال کی قدرت بھی زائل ہو جاتی ہے۔

(۹) (جیض و نفاس) ان سے طہارت زائل ہو جاتی ہے جو نماز کے لئے شرط ہے اور شرط کے سقوط کے ساتھ اُس کا وجوب بھی ساقط ہو جاتا ہے اور وجوبِ ادا پر قضا موقوف ہے لہذا نماز ساقط ہو جاتی ہے اور قضا واجب نہیں ہوتی۔

(۱۰) (موت) احکامِ دنیوی میں موت منافیِ الہیت ہے میت سے بوجہ عدمِ قابلیت نماز روزہ حج زکوٰۃ سب ساقط ہو جاتا ہے۔ غیر کا حق اگر عین سے متعلق ہو تو تابقائے عین باقی رہتا ہے اگر دین ہو تو ساقط ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ وجوب کا ذمہ موت سے باطل ہو گیا۔ البتہ میت کے مال سے تا ادا کے تعلق رہتا ہے۔

عوارضاتِ مکتبہ کے انواع حسبِ ذیل ہیں۔

- (۱) جہل
- (۲) سکر
- (۳) ہزل
- (۴) سفہ
- (۵) سفر
- (۶) خطا
- (۷) اکراہ

جہلِ علم کی ضد ہے جس کے اقسام حسبِ ذیل ہیں۔

(۱) جہلِ باطل۔ گودِ نیائیں قتل سو بچنے کے لئے کافر ہونا قبول کر کے جہل کا عذر کرے۔ لیکن خداوند کی توحید اور پیغمبروں کی رسالت کے دلائل ظاہر ہوئے بعد

کافر کا جہل آخرت میں عذر ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔

(۲) جہل صاحب ہوی۔ یعنی اہل بدعت کا جہل اللہ تعالیٰ کی صفات اور احکام آخرت میں۔ جیسے کہ معتزلہ کا جہل کہ صفات الہی اور عذاب قبر و رویت الہی و شفاعت میں انہیں انکار ہے۔

(۳) جہل باغی۔ امام حق کی اطاعت سے جو خارج ہو وہ باغی کہلاتا ہے اور اُس کا جہل وہ ہے جو وہ دلیل فاسد پر بھروسہ کر کے بغاوت اختیار کرے۔ ایسے لوگوں سے مناظرہ کر کے اُن کی فہمائش کی جائیگی۔ اس کے بعد بھی وہ رجوع نہ کر میں گے تو اُن سے مواخذہ کیا جائیگا اور اگر وہ رجوع کر لیں گے اور توبہ کر لیں گے تو اس کے بعد اُن سے مواخذہ نہیں ہوگا۔

(۴) جہل مخالف کتاب (اجتہاد میں) جبکہ نص مفسر ہو اور تاویل کی گنجائش نہ ہو باوجود اس علم کے اجتہاد کیا جائے تو باطل ہے۔ جیسے ذبیحہ میں فراموشی تسبیہ پر اُس ذبیحہ کا قیاس کر کے جو عمدۃً بلا تسبیہ کیا گیا ہو امام شافعی صاحب کاحلت کا حکم اس نص کے خلاف ہے (ولا تأکلوا مما لم یذکر اسمہ اللہ علیہ) یعنی اُس ذبیحہ کا گوشت مت کھاؤ جو جس پر خداوند تعالیٰ کا نام نہ لیا جائے۔

(۵) جہل خطای اجتہادی۔ جبکہ کسی امر سے متعلق قطعی الثبوت والدلالۃ ناقصہ تاویل موجود نہ ہو اور موقع اجتہاد صحیح میں جہل واقع ہو یا موقع شبہ میں اس

سے مثلاً ایک شخص نے روزہ میں پچھنے لگوائے۔ اس کے بعد اُس نے اسی گمان پر انظار کیا کہ بچپنوں سے انظار ہو چکا ہے اس لئے کہ حضرت رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ (افطر الحاکم والمجور) تمہا پر

جہل کا عذر ہو سکتا ہے شبہ دافع حد و کفارہ ہے لہ

(۶) دار الحرب میں مسلم کا جہل۔ گو ایک شخص دار الحرب میں مسلمان ہو اگر اُسے احکام اسلام کا بالتفصیل علم نہیں ہوا اور اُس نے دارالاسلام میں ہجرت نہیں کی تا وقتیکہ اُسے احکام اسلام کا بالتفصیل علم ہو اُس وقت تک اگر اُس نے نماز نہ پڑھی نہ روزہ رکھا ہو تو اُس پر قضا واجب نہیں ہوگی اس لئے کہ دار الحرب احکام اسلام کی شہرت کا محل نہیں ہے۔ اُس کا عذر جہل قابل قبول ہوگا۔

(۷) علیٰ ہذا صاحب شفعہ کا جہل بیع۔ تا وقتیکہ اُسے بیع کا علم نہ ہو طلب شفعہ میں اُس کا سکوت اُس کے حق شفعہ کو بالکل باطل نہیں کریگا جہل بیع کا اُس کا عذر مقبول ہوگا۔ نہ بعد علم بیع۔ اس لئے کہ بعد علم بیع سکوت سے حق شفعہ باطل ہو جائیگا۔

(۸) علیٰ ہذا جہل عتاق وخیار۔ جس باندی کو اپنے عتاق وخیار کی اطلاع نہ ہو جہل علم کا عذر اُس کا مقبول ہوگا اور علم عتاق علم مسئلہ خیار کے بعد اُسے اختیار ہوگا۔

(۹) علیٰ ہذا اُس باکرہ زن یا شوہر کا جہل جس کا نکاح اُس کے ولی نے

بقیہ حاشیہ صفحہ (۱۱۹) شخص پر کفارہ لازم نہ ہوگا اس لئے کہ یہ جہل مرتع اجتہاد صحیح میں واقع تھا ہے۔

۱۔ مثلاً کسی نے اپنے والد کی باندی سے بھامست کی جو اُس کے باپ کی غیر مدخولہ تھی اور اُس نے خیال کیا کہ وہ اس پر حلال ہے چونکہ اُس کا یہ ظن موقع شبہ میں تھا۔ باپ بیٹے کی ملک ملی ہوئی ہوتی ہے ایک کے مال کو دوسرا انتفاع حاصل کر سکتا ہے لہذا وہ حد کا مستوجب نہ ہوگا۔

کر دیا ہو اور اُسے علم نہ ہو بعد بلوغ انہیں اختیار ہے کہ وہ اُسے نافذ کریں یا فسخ کریں۔ پس نکاح سے جہل عذر قابل قبول ہوگا لیکن اگر انہیں نکاح کا علم ہو اور اس کا علم نہ ہو کہ شرع نے انہیں اختیار دیا ہے تو یہ عذر مقبول نہیں ہوگا۔ دارالاسلام میں یہ عذر نہیں ہو سکتا۔

(۱۰) علیٰ ہذا جہل وکیل تقرر وکالت یا موقوفی وکالت سے اور غلام ماذون کا جہل اذن اور حجر سے۔ اس جہل سے متعلق دونوں کا عذر مقبول ہوگا اس لئے کہ وکیل اور غلام کو موکل اور مالک کے حکم کا علم ہی نہیں ہوا۔ اور قبل از علم موقوفی و حجر وکیل اور غلام ماذون کا تصرف موکل اور مالک پر موثر ہوگا۔

(۲) سُکر۔ نشہ کو کہتے ہیں جو مباح اشیا سے بھی ہوتا ہے جیسے کہ سونف

یا اجوائن یا افیون ہے اور غیر مباح اشیا سے بھی ہوتا ہے جیسے کہ شراب ہے

اگر کسی نے قتل یا قطع عضو کی دھمکی کے خوف سے شراب پی لے یا اضطراب کی

حالت میں پیاس کی وجہ سے یا مباح اشیا سے اُسے نشہ ہوا۔ تو وہ اغما کے

مانند ہوگا اور اُس پر اغما کے احکام صادق آئیں گے۔ لیکن اگر کسی کو حرام اشیا

سے نشہ ہو تو اُس کا سُکر مانع خطاب نہ ہوگا۔ ایسے شخص پر کل احکام شرع لازم

ہیں۔ جیسے کہ نماز روزہ وغیرہ اور اُس کے اقوال متعلق طلاق و عناق و بیع

و شرا و اقرار سب صحیح ہوں گے۔ البتہ ایسے شخص کا ارتداد اور حدود کا قصہ

الہیہ سے متعلق اقرار جیسے زنا شرب خمر میں صحیح نہ ہوگا نہ اُس کے کلمہ کفر پر اُس کے کفر

حکم ہوگا نہ اس کی اقرار پر حد جاری ہوگی اُس کا ایسے اقرار سے رجوع کرنا صحیح ہوگا۔ سُکر رجوع

کی دلیل ہے لیکن حدود غیر خالصہ میں اُس کا رجوع صحیح نہیں ہوگا۔

(۳) ہزل۔ بیہودگی یا متغیر ہے۔ جس میں حقیقی یا مجازی معانی کا تحقق مقصود نہیں ہوتا جس کی ضد جد ہے (یعنی درست) جس میں تحقق مقصود ہوتا ہے۔ پس ہزل منافی اختیار حکم و رضا مندی ہوتی ہے۔ مثلاً دو شخصوں نے مخفی طور پر آپس میں یہ قرارداد کی کہ وہ چند اشخاص کی مجلس میں باہم گھوڑے کی بیع کا معاملہ کریں گے لیکن فی الحقیقت اس معاملہ سے کوئی بیع مقصود نہیں ہے نہ بائع کو واقعی بیع منظور ہے۔ نہ مشتری کو واقعی اشترا منظور ہے چنانچہ انہوں نے اُس مجلس میں ایسا ہی کیا اور بائع نے مشتری کو گھوڑے پر قبضہ بھی دیدیا۔ اور مشتری نے ایک شخص ثالث کو وہ گھوڑا ہی بھی کر دیا برخاست مجلس کے بعد دونوں قرارداد سابقہ پر قائم رہے۔ لہذا یہ فعل اُلحکا (ہزل) تھا بیع فاسد تھی بوجہ عدم رضا مندی نہ مشتری کو حق ملکیت حاصل ہوا نہ اُس کی ہبہ قابل نفاذ تھی۔

جن معاہدات میں مالی بدل واجب نہیں ہوتا اُن میں عہود نافذ ہوں گے اور ہزل باطل ہوگا۔ اس لئے کہ حضرت رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ (ثلاث جدھن جد وھزلھن جد النکاح والطلاق والیہین) یعنی تین امور ہیں جن میں جد تو جد ہی ہے ہزل بھی اُن میں جد ہے نکاح و طلاق و یمین۔ ارتداد میں ہزل کفر ہے۔ اس لئے کہ ہزل دین کا استخفاف ہے نہ کفر ہے۔

(۴) سفہ۔ وہ سفاہت ہے جو بعض اشخاص میں خلقتا ہوتی ہے۔ اور معاملات کو اچھی طرح سمجھ نہیں سکتے اور بے اندازہ فضول خرچی کرتے ہیں

گو سفاہت و وجوب واداکی اہلیت میں مانع نہیں ہے نہ احکام شرعیہ میں مانع ہے۔ لیکن سفیہ کے ولی کو اُس کے مال کو محفوظ رکھنا چاہیے جب تک اُس میں صلاحیت نہ پائے اُسے مال نہ دے (۲۵) سال کی عمر تک انتظار کرے۔ اس کے بعد ہر حال میں مال اُس کے حوالے کر دے اس لئے کہ سفیہ اپنے مال سے محجور نہیں ہو سکتا۔ خدا تعالیٰ کا اس سے متعلق یہ ارشاد ہے روکا تو تووا السفہاء اموالکم الی جعل لکم قیاماً سفیہ کو اس کا ولی معاملات سے بھی روک سکتا ہے جیسے کہ بچہ اور مجنون روکا جاتا ہے۔ سفیہ کی بیع اہل کا اجارہ اوس کا ہیہ اُس کے تمام تصرفات صحیح نہیں ہونگے اگر وہ اصراف پر مبنی ہوں۔

(۵) سفر۔ سفر کی ادنیٰ مدت تین شبانہ روز ہے سفر اہلیت احکام شرعی کا منافی نہیں ہے اس لئے کہ سفر سے نہ مسافر کی عقل میں کوئی تغیر ہوتا ہے نہ قوائے جسمانی میں۔ بلکہ عقل اور قوائے جسمانی سب بحال رہتے ہیں۔ البتہ سفر منجملہ اسباب تخفیف کی ہے۔ اور چار رکعت والی نمازوں میں اور تاخیر وجوب صوم

۱۵ اس آیت میں دو توجہ ہیں۔ ایک یہ کہ سفہاء جو تہاری اذواج یا اولاد ہیں انہیں اپنا مال اللہ تعالیٰ نے وہ مال تہارے قیام کے لئے رکھا ہے۔ سفہاء سے ضائع کر دیں گے اور تم محتاج ہو جاؤ گے۔ دوسری کہ اموالکم سے مراد سفہاء کی اموال ہیں اور مقصود بیان یہ ہے کہ سفہاء کو ان کا وہ مال تم نے جو خدا تعالیٰ نے تہاری تدبیر اور قیام کے لئے دیا ہے۔ اسی پر یہ ارشاد باری دال ہے (فان انتقم منهم دشدا فادفعوا الیہم اموالہم) سفیہ کو ان معاملات سے جن کو نہزل باطل کرتا ہے بنظر شفقت روکا جا سکتا ہے۔



موثر ہے۔ دوسرے ایام میں صوم کی قضا کی جاتی ہے اسقاط صوم پر سفر کچھ موثر نہیں ہے۔

(۶) خطا۔ صواب کی ضد ہے اور اصطلاح میں خطا کی معنی برخلاف ارادہ وقوع کے ہیں۔ اگر اجتہاد میں خطا واقع ہو تو وہ حق اللہ کی سقوط کے لئے عذر صالح ہے۔ مثلاً مجتہد نے فتویٰ صادر کرنے میں اس امر کی پوری سعی کی کہ وہ صحیح فتویٰ صادر کرے لیکن اُس سے غلطی ہوئی تب اس غلطی کی بنیاد پر وہ گنہگار نہ ہوگا۔ بلکہ ایک اجر کا مستحق ہوگا اور مقلد کو اُس کے فتوے پر عمل واجب ہوگا۔ لیکن حقوق عباد میں خطا کوئی عذر نہیں تسلیم کجائے گی۔ غلطی پر تعدی کی ضمان واجب ہوگی بصورت قتل خطا غلطی پر دیت واجب ہوگی۔ (۷) اکراہ۔ کسی سے اُس کی مرضی کے خلاف کوئی فعل بالجبر کرانے کو کہتے ہیں۔ جس فعل کو کوئی شخص بُرا سمجھتا ہو اور بلا مجبوری اُس کے ارتکاب پر آمادہ نہ ہو اُس کے وقوع کی حسب ذیل تین صورتیں ہیں۔

(الف) یہ کہ مکروہ نہ رضا مند ہونہ اُسے کچھ اختیار ہو۔

(ب) یہ کہ مکروہ گورضا مند نہ ہو مگر اُسے کرنے نہ کرنے کا اختیار ہو۔

(ج) یہ کہ جبر مکروہ کی رضا مندی اور اُس کے اختیار پر موثر نہ ہو۔

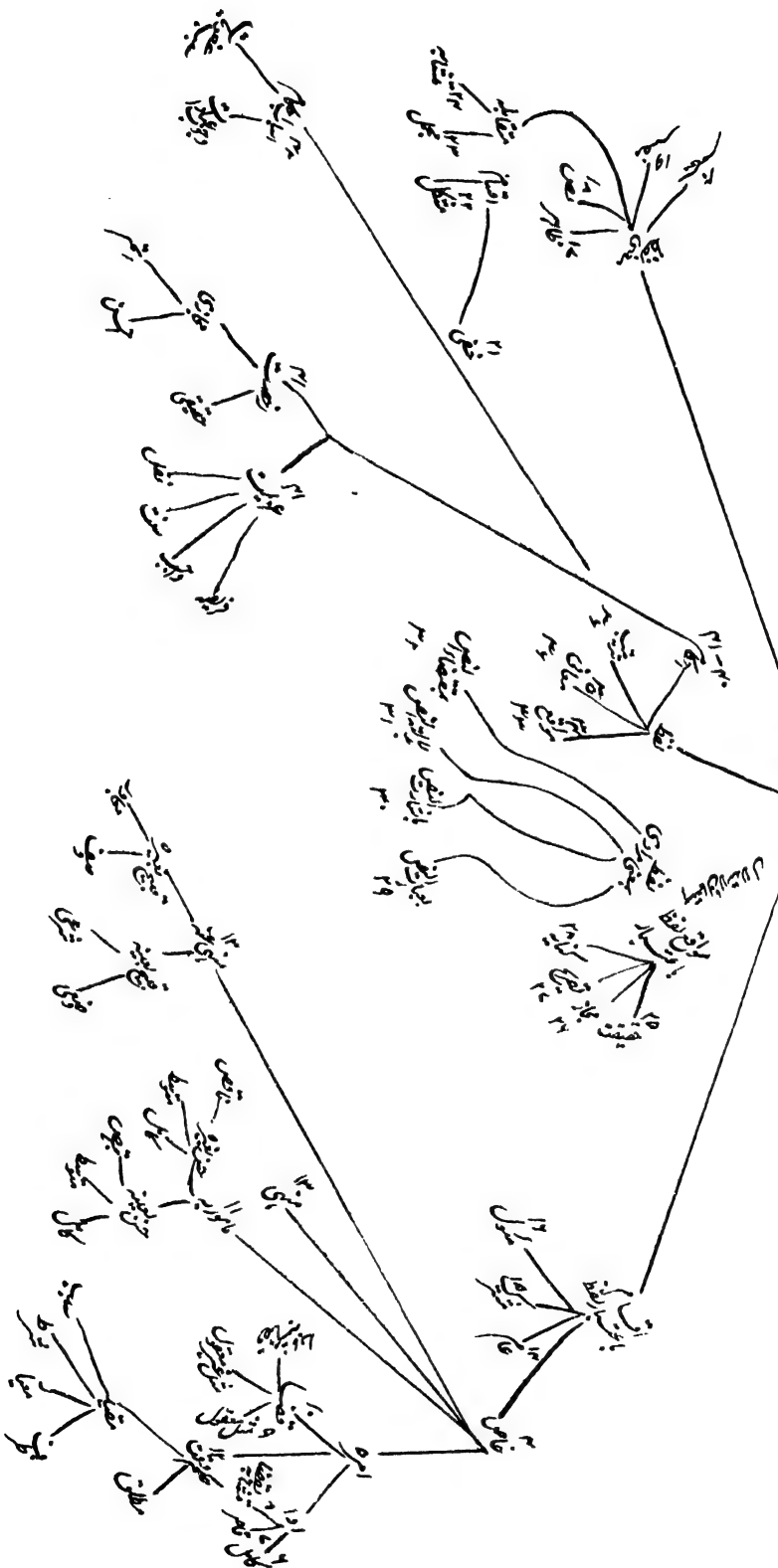
شکل اول کا اکراہ (دلجی) کہلاتا ہے۔ جبکہ مکروہ کو جان کا خوف دلایا گیا ہو یا اُس کے کسی عضو کے قطع کا اُس صورت میں اُس کی رضا مندی معدوم ہوگی اور اختیار بھی فاسد ہوگا۔

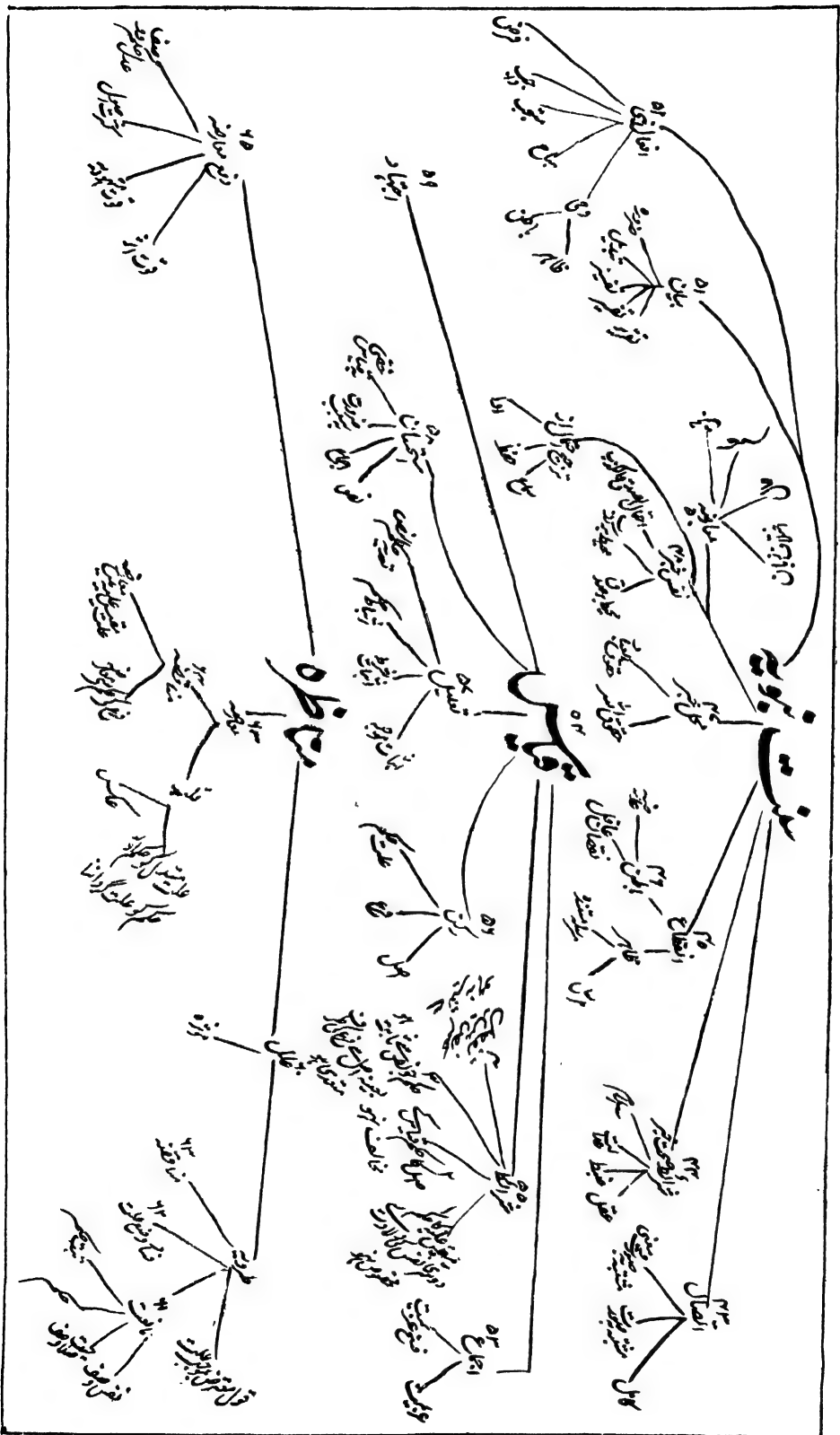
شکل دوم کا اکراہ (غیر دلجی) ہے جبکہ مکروہ کو مدت تک قید کی تحریف کی گئی ہو یا ایسی

ضربات کے جو باعث ہلاکت نہ ہوں۔ اس صورت میں اُس کا اختیار باقی رہے گا۔  
 اس لئے کہ ایسی قید اور ضرب پر صبر ممکن ہے گو اُس کی رضا مندی نہ ہوگی۔  
 شکل سویم یہ ہے کہ مکرہ کو اس کے باپ یا بیٹے یا زوجہ وغیرہ کسی عزیز کی قید کے  
 رنج میں مبتلا کیا جائے اس صورت میں مجبور کنندہ کا فعل مکرہ کی رضا مندی اور  
 اختیار پر موثر نہیں ہوگا۔

گو اکراہ منجملہ اقسام منافی اہلیت احکام شرع نہیں ہے اس لئے کہ اُس سے مکرہ  
 کی عقل اور قابلیت میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ لیکن بلحاظ اُس کی نوعیت کے یا مکرہ  
 کا فعل فرض ہوگا یا حرام ہوگا یا مباح ہوگا۔ یا جائز ہوگا۔ اگر مکرہ مُردار خوری پر  
 بطور اکراہ بلجی مجبور کیا گیا ہے تو اُسے مُردار خوری فرض ہے اس لئے کہ نص  
 ہے (وَلَا تَلْقُوا إِلَيْكُمْ إِلَى الْمَهْلِكِ) اگر وہ اس قدر توقف کریگا کہ مار ڈالا  
 جائیگا تو آخرت میں بھی اس پر عذاب ہوگا۔ اس لئے کہ اُس نے اپنے نفس کو  
 تہلکہ میں ڈالا۔ اور اگر مکرہ زنا یا قتل نفس معصوم کے لئے بطور اکراہ بلجی مجبور کیا گیا  
 اور اُس نے ان میں سے کوئی فعل کیا تو وہ حرام ہوگا۔ اگر افطار صوم پر مکرہ مجبور  
 کیا گیا اور اُس نے افطار کر لیا تو وہ اُس کے لئے مباح ہوگا اور اگر کلمہ کفر  
 پر مکرہ مجبور کیا گیا تو بصورت اکراہ بلجی بدیں شرط کہ مکرہ کا قلب تصدیق حقیقی  
 کے ساتھ مطمئن رہے اُسے کلمہ کفر کہنا جائز ہے۔

## 1





# احکام

